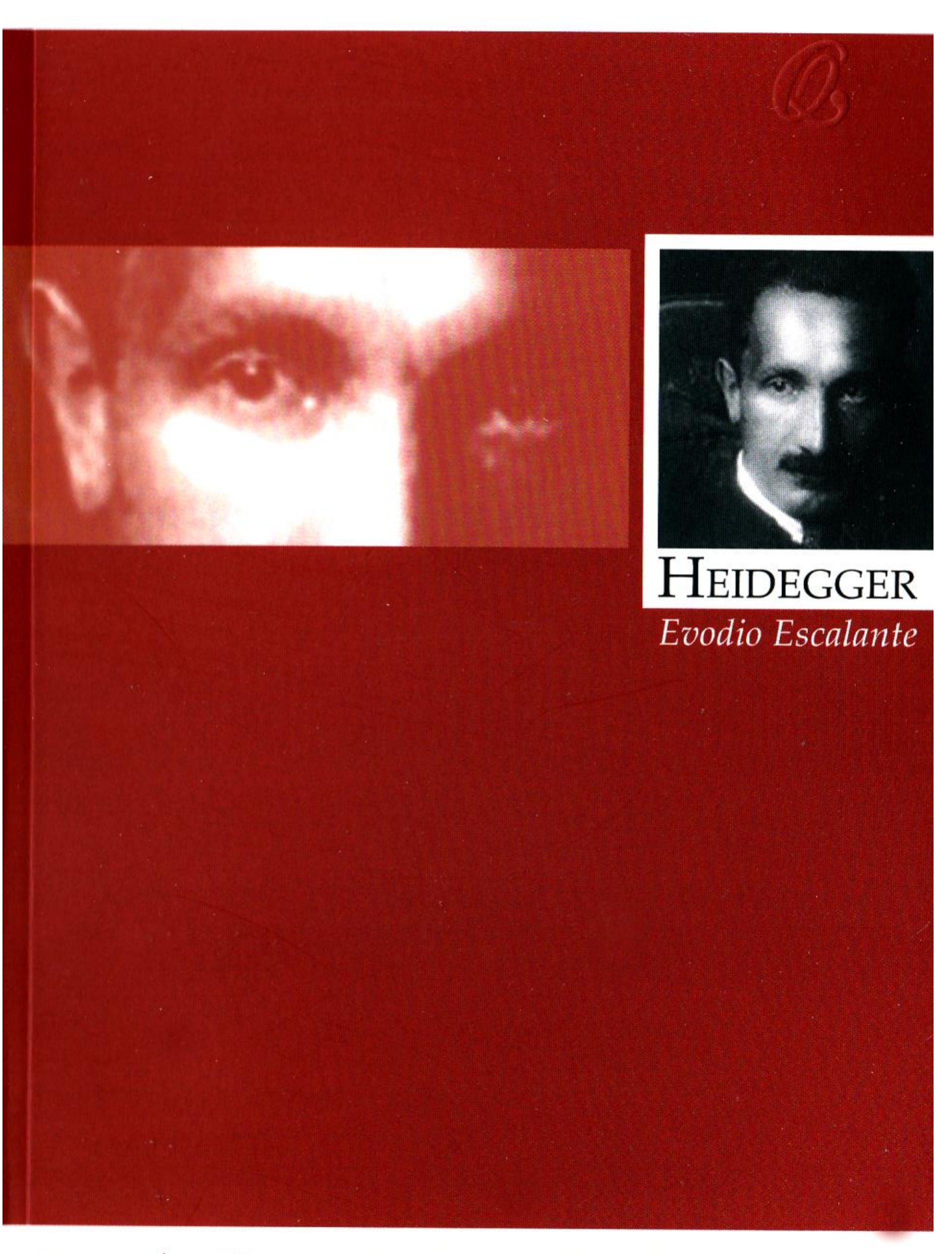


BIBLIOTECA BÁSICA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Breve introducción al pensamiento de Heidegger

Breve introducción al pensamiento de Heidegger

Evodio Escalante

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
CASA JUAN PABLOS

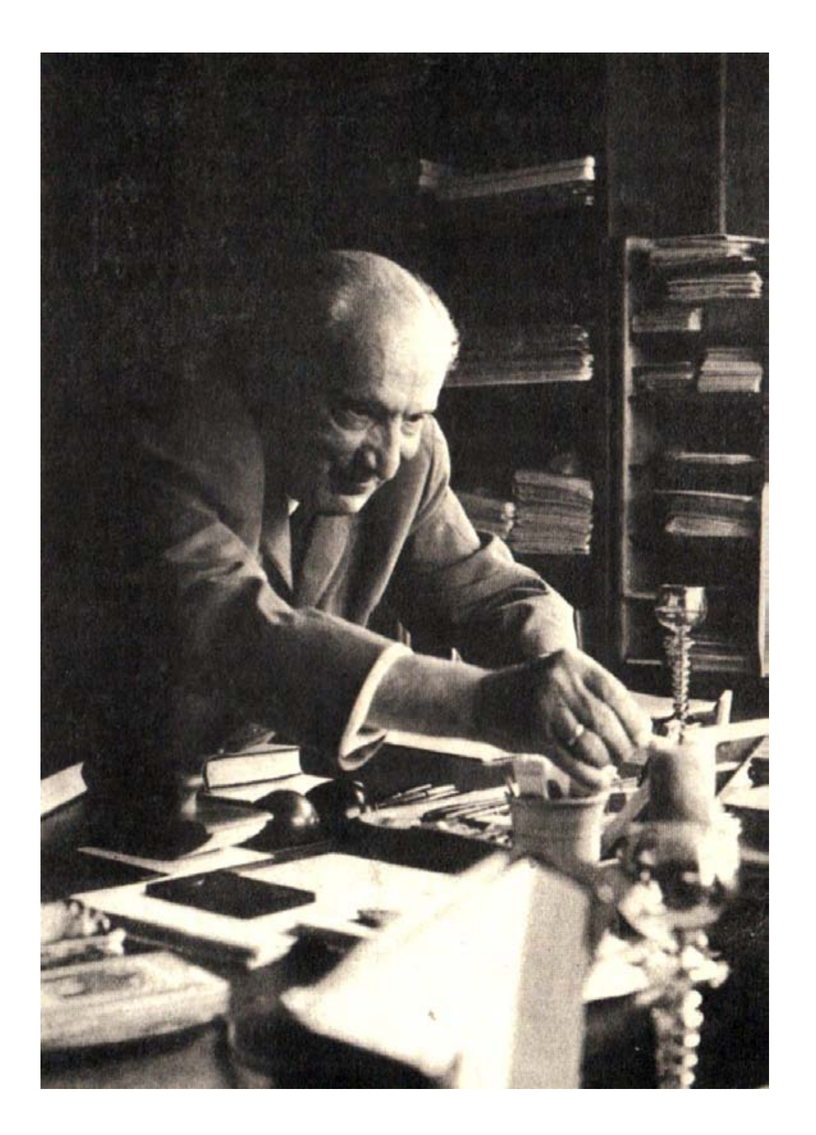


Primera edición: 2007

ISBN de la obra: 978-970-31-0688-2
ISBN de la colección: 978-970-31-0461-1

Impreso en México / *Printed in Mexico*

A la memoria de Ricardo Guerra
(1927-2007)



¿Un libro más sobre Heidegger? ¿Y por qué no?, me respondo. En la tortuosa recepción de Heidegger, sobre cuyos textos, lo digo de entrada y sin dilación, pesa siempre la sombra de su adhesión al nacionalsocialismo, de la que por cierto nunca renegó, la polarización arroja dos bandos contrapuestos e inconciliables: o se le deturpa como el máximo representante del irracionalismo contemporáneo, o se le considera como la más alta cumbre del pensamiento en el siglo XX; o se le ubica como un nuevo terrorista de la filosofía, tal y como hace T.W. Adorno cuando declara: "Heidegger hacía respetable la destrucción como medida para penetrar en el ser",[1] o bien se lo canoniza (y banaliza) por la vía del comentario infinito que se contenta con parafrasear en pulcra sintaxis académica lo que el Gran Iluminado de nuestro tiempo tuvo a bien revelar.

Nuestro trabajo intenta escapar a esta disyunción. No desconozco que leer a Heidegger es siempre sucumbir a una fascinación, a la que contribuye de manera muy principal, me parece, más allá del gesto arrogante con el que emprende una gigantomaquia en busca del ser, al que se accedería por la vía regia de lo que él llama una *ontología fundamental*, el hecho de representar su pensamiento un doble brote tardío, y quizá por esto mismo

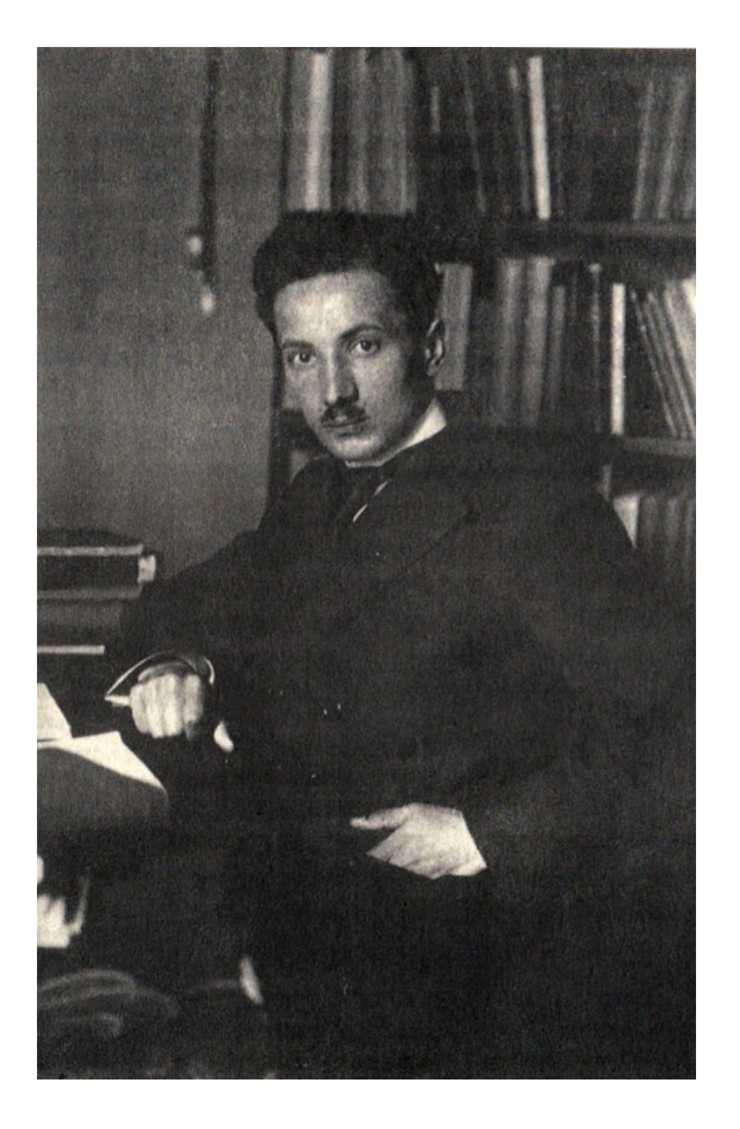
[1] Véase T.W. Adorno. *Dialéctica negativa/La jerga de la inautenticidad*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal , 2005, p. 337. Ahí mismo, Adorno convierte la ontología heideggeriana en una "metafísica de la muerte".

un tanto mórbido, lo mismo del gran movimiento romántico (Novalis, Herder, Schiller, Hölderlin) como de lo que se conoce bajo el nombre de idealismo alemán (Kant, Schelling, Hegel). De tal suerte Heidegger despunta como un "sujeto oscuro", que fascina y a la vez repele. Pero también, y ante todo, como un legado copioso de textos a veces casi inextricables frente a los que hay que *velar armas* en un esfuerzo crítico por comprender el pensamiento de nuestra época.

Siempre he considerado que el heideggerianismo está obligado a ser crítico, o no será. Más allá de una exposición del pensamiento de Heidegger, al detenerme en algunos de sus aspectos más relevantes, quiero con este libro desplegar una lectura no complaciente de sus textos, lo que también supone una confrontación con algunas de sus fuentes no siempre reconocidas. Aunque él insiste en ubicar a Hegel, de manera equivocada, me parece, como el representante de una pretendida "metafísica incondicionada de la subjetividad", me queda claro que en muchas de sus secuencias discursivas no hace sino retomar y reciclar algunas de las aportaciones del autor de la *Fenomenología* y de las *Lecciones sobre la estética*. Si algo aporto a la claridad de este diálogo muy a menudo subrepticio, ya habré cumplido mi cometido.

El impulso inicial de este libro surgió gracias a una invitación de Alberto Constante y de Ricardo Horneffer para colaborar en la Cátedra Extraordinaria dedicada al pensamiento de Martin Heidegger, que se realizó hace un par de años en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. No hubiera podido escribirlo, sin embargo, sin

la tranquilidad de un sabático que me concedió la Universidad Autónoma Metropolitana, y sin la experiencia siempre grata de haber participado en el Seminario de Ontología que durante años sostuvo el doctor Ricardo Guerra en la mencionada facultad. Ahí leímos y comentamos, línea por línea y párrafo por párrafo, hasta llegar a la última página, lo mismo *Ser y tiempo* de Heidegger (en la traducción de José Gaos) que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (en la de Wenceslao Roces, con la asesoría de Ricardo Guerra). Sin el aire enriquecedor de esos seminarios no me hubiera atrevido jamás a embrollarme en estos asuntos.



Se cuenta que alguna vez en clase, interrogado acerca de la biografía de Aristóteles, Heidegger contestó que ella podía resumirse en las siguientes palabras: "Nació, pensó y murió". Así de escueto el asunto. Todo lo demás, en rigor, tendría que salir sobrando. No cuesta trabajo intuir que la respuesta de Heidegger se coloca en la aurora de un tiempo estructuralista, para el que los acontecimientos biográficos, las anécdotas y todo lo que gira en torno a la dudosa noción de "autor", ha quedado puesto entre paréntesis, como materia cruda de la que puede prescindirse. El creador como estructura antropológica y generadora de enunciaciones deja de tener importancia en la historia de la cultura, lo que cuenta, en dado caso, es el pensamiento que dicha instancia de enunciación ha dejado a la posteridad. Es obvio que la respuesta de Heidegger contiene una exigencia con respecto a su propia persona.

Cuando se ocupen de mí, parece decir Heidegger, olvídense de mis hábitos, de mis gustos, de mis errores políticos, de mis amoríos con mujeres, en suma, de mi vida tanto pública como privada, y concéntrense en lo que pensé.

Tomar a la letra esta indicación de Heidegger volvería inútil todo intento de aproximarse al hombre detrás de las palabras. La tentación antropocéntrica, sin embargo, es difícil de resistir. Primero, porque todo lo conocible es para el hombre digno de atención. Segundo, porque el mismo Heidegger, que escribió muchísi-

mo, podría decirse como endemoniado (la edición de sus obras completas en alemán, todavía en proceso, se calcula que llegará a los 102 volúmenes), en algún momento también escribió así sea de manera muy breve acerca de los años decisivos en los que se fraguó su proceso de formación (véase al respecto: "Mi camino en la fenomenología", incluido en Martin Heidegger, *Tiempo y ser*). La publicación más o menos reciente de las cartas que cruzó con su alumna y amante, la filósofa Hannah Arendt, por ejemplo, ha permitido saber que este enamoramiento coincide con una de las épocas más febriles y fructíferas del pensador: se produce justo cuando él está trabajando a marchas forzadas en la elaboración de lo que será la primera y más impactante de sus obras maestras, y a la que se debe su consagración filosófica: el tratado de *Ser y tiempo*.

Cuando uno se acerca a esta obra fundamental, por cierto, uno llega a sentir que en realidad ha sido escrita por un teólogo. Aunque los nombres de Agustín, de Tomás de Aquino o de Suárez parecieran tornarse insignificantes dentro del impresionante magma escritural de la obra, al grado de que pueden pasar inadvertidos, uno logra "sentir" el hilo teológico que guía así sea de manera subrepticia la carga existencial del Dasein, y los consiguientes análisis de la "cura" o el "cuidado" (*Sorge*). ¿Acaso los grandes pensadores, al menos de la tradición germánica, vienen todos ellos de la teología? Hegel, Hölderlin y Schelling, como se sabe, fueron compañeros de cuarto en el Seminario de Tubinga. Heideg-

ger, como él mismo reconoce, dio sus primeros pasos como pensador en su calidad de estudiante primero en el Berthold-Gymnasium y luego en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, dependientes por cierto de la Iglesia católica. Dos libros, como él mismo revela, lo marcaron profundamente desde sus años en el bachillerato: *Del múltiple significado del ente según Aristóteles*, de Brentano, y *Del ser. Compendio de ontología*, del teólogo Carl Braig, quien para mayor detalle era profesor de Dogmática ahí mismo, en la Universidad de Friburgo. El libro de Brentano, por cierto, lo lleva de la mano a estudiar las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, quien años más tarde habría de convertirse en su mentor intelectual.

Su primer gran maestro, empero, no fue Husserl sino Carl Braig. En el paso que va de la teología a la filosofía, y de la filosofía en general a la ontología, sin duda las enseñanzas de este preceptor tuvieron que ser más que decisivas. Así se desprende de lo que cuenta el propio Heidegger:

> Tras cuatro semestres dejé los estudios teológicos y me dediqué por entero a la filosofía. No dejé con todo de asistir a un curso de Teología en los años posteriores a 1911: el de Dogmática, impartido por Carl Braig. A ello me veía determinado por mi interés por la teología especulativa y, sobre todo, por ese penetrante modo de pensar que el citado profesor hacía presente en cada lección. Gracias a él tuve por primera vez noticia, en algunos

> paseos a los cuales pude acompañarle, de la importancia de Schelling y de Hegel para la teología especulativa, a diferencia del sistema doctrinal de la Escolástica. Así es como entró en el círculo de mis pesquisas la tensión entre ontología y teología especulativa como cimentación de la metafísica.[1]

Si este relato es creíble, entonces habría que decir que la posterior ruptura de Heidegger con el catolicismo se anunciaba de algún modo en estas conversaciones con Braig. La ruptura, supongo, tendría que ser difícil para el joven estudiante proveniente de una familia de clase media baja (su padre era tonelero y sacristán en Messkirch, una pequeña ciudad al sur de Alemania), dado que se ha dedicado por entero al trabajo académico gracias a que disfruta de la beca de una fundación católica que intenta encaminarlo por la senda del sacerdocio. En cierto momento de su formación, sin embargo, los esquemas dogmáticos de la religión tienen que parecerle estrechos a Heidegger, quien desata los vínculos para poder dedicarse sin mayor traba a las tareas filosóficas a las que se sentía íntimamente llamado. De cualquier forma, será ahí, en Friburgo, donde habrá de adquirir de manera temprana como estudiante las herramientas que habrán de ser la base de su configuración como pensador, y de las que no renegará nunca. Aristóteles, en primer lugar, la teología, en segundo, y Husserl como

[1] Martin Heidegger. "Mi camino en la fenomenología", en *Tiempo y ser*. Madrid: Editorial Tecnos, 2001, p. 96.

iniciador de la moderna escuela fenomenológica con su indicación implacable de ir "a las cosas mismas".

En carta dirigida a su amigo Engelbert Krebs, de fecha 9 de junio de 1919, Heidegger torna transparente el temple de ánimo que da sustento a su decisión:

> Puntos de vista teorético-cognoscitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, aunque no el cristianismo y la metafísica, si bien ésta, de todos modos, en un nuevo sentido.[2]

Tal ruptura, como queda claro, no impide a Heidegger continuar un diálogo con algunos de los principales teólogos de su tiempo, como es el caso del pensador protestante Rudolf Bultmann, ni significa tampoco, como él mismo deja saber, que los escabrosos asuntos de la metafísica no sigan siendo de su primordial interés. Pero a la metafísica, cuyo origen se remonta a los griegos, y que se prolonga en la obra de Kant y en la de los pensadores de lo que se conoce como idealismo alemán, Hegel entre ellos, hay que agregar ahora una disciplina moderna que provoca furor en los círculos académicos, y que amenaza con trastornar para siempre el paisaje del pensamiento europeo de la época: la fenomenología de Husserl. Con cierto ánimo triunfalista, Husserl llega a decir que "es patente que la fenomenología constituye

[2] Martin Heidegger. Citado por Rüdiger Safranski. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 1997, p. 139.

en cierto modo la aspiración secreta de toda la filosofía moderna". Como si se tratara de un vórtice vanguardista que empezara a absorber todo lo que sucede a su alrededor.

Heidegger conoce a Husserl en Friburgo hacia 1916. Al principio, la química no se da. El renombrado maestro, que se ha trasladado a la universidad de esta ciudad, entra en tratos con el estudiante, pero de entrada el joven aspirante no le simpatiza del todo. Acaso la formación escolástica (y por lo tanto, tradicionalista) de Heidegger resulta poco atractiva para este abanderado de la ciencia moderna que es Husserl. Sólo después de varios intentos de acercamiento por parte de Heidegger, y dado que el maestro se ha quedado sin su asistente, decide aceptar los servicios del joven docente que pasa casi enseguida, pese al recelo inicial, a convertirse en la persona de toda su confianza. La empatía llega a ser tal, la identificación tan profunda —cuando menos de parte de Husserl—, que éste llega a decir a voz en cuello en los pasillos de la universidad: "La fenomenología somos Heidegger y yo". Por su parte, la mujer de Husserl, cuando hay reuniones en casa para cenar, quizá con un cierto asomo de sorna, acostumbra presentar a Heidegger a los invitados como "el hijo fenomenológico de mi marido".

Husserl, en efecto, "adopta" a Heidegger con un celo que se diría paternal. Esta adopción marca el ascenso fulgurante del discípulo, quien empieza a brillar cada vez más en sus clases con sus propios recursos. Lejos de repetir de manera mecánica los hallazgos de su maes-

tro, Heidegger, estupendo expositor, empieza a mostrar una originalidad que impresiona a los estudiantes; al poco tiempo, tiene más alumnos incluso que el ya famoso autor de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913), título del libro que es como el acta de nacimiento de la fenomenología husserliana.

Como documenta Safranski, en el curso friburguense de invierno de 1921/1922, el joven Heidegger acuña una de sus primeras expresiones famosas: la de la "vida fáctica", término con el que Heidegger recusa los esquemas teóricos preconcebidos que impiden el acceso al fenómeno en su inmediatez real. Los impulsos husserlianos de ir "a las cosas mismas" encuentran en el estudio de la *facticidad* propuesto por Heidegger nuevas e inusitadas derivaciones. Ahí mismo emergen también los primeros avisos del genio lingüístico del filósofo, quien inventa neologismos y obliga al lenguaje a realizar torsiones inauditas. Por ejemplo, el mundo no es una cosa o un conjunto de cosas aisladas, distanciadas del sujeto que habita en el mundo. El mundo "mundea".

La expresión puede parecer chocante, pero contiene una súbita revelación que obliga a una reversión en nuestro modo habitual de vivir una circunstancia. Safranski habla de una inspiración dadaísta. Heidegger habría logrado introducir en la academia universitaria un estado de *shock* muy parecido al que producían Hugo Ball y sus seguidores en el famoso Cabaret Voltaire. Quizá la expresión es exagerada, pero da una idea del pasmo y la fascinación que habrían experimentado los alumnos

de quien ya empezaba a perfilarse, por la eficacia de su cátedra, como el "rey oculto de la filosofía".

¿Por qué "oculto"? Porque el joven Heidegger era sólo conocido por su actividad en la cátedra; no tiene en su haber, hasta entonces, publicaciones. Había que escucharlo de viva voz, o perdérselo. Su situación misma como profesor, hay que decirlo, es entonces precaria, como corresponde por otra parte a quien empieza a dar sus primeros pasos en una carrera universitaria. Se desempeña a la vez como asistente de Husserl y como profesor no numerario, con un sueldo escaso y sin un contrato definitivo. Por otra parte, el joven pensador ha contraído matrimonio y es ya padre de dos hijos. Las presiones económicas están a la orden del día. En búsqueda de una mejor posición dentro del escalafón universitario, y siempre con la recomendación de Husserl, Heidegger busca una colocación en Gotinga y Marburgo, donde hay un par de plazas vacantes. Es entonces cuando redacta, a manera de proyecto de trabajo y carta de presentación, un interesante documento que se encontraba perdido, y que sólo vio la luz en alemán en 1989: las *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, también conocido como el *Informe Natorp*. Reciben este documento tanto Georg Misch, de la Universidad de Gotinga, como Paul Natorp, de la de Marburgo. De entrada se trata de un documento sorprendente que no podía dejar de llamar la atención. El joven filósofo se propone realizar una lectura fenomenológica de los textos de Aristóteles, esto es, introducir la mirada husserliana en los venerables pliegues de una de las figuras

mayores de la filosofía antigua. Y quizás algo más no exento de consecuencias: revelar que los ojos de Aristóteles eran ya de cierto modo los ojos de la fenomenología.

Natorp queda impresionado por el documento y le concede la plaza de profesor extraordinario en Marburgo, donde empieza a enseñar en 1923. La fama del joven profesor se acrecienta y consolida ahí. Se interesan por sus clases y asisten a sus seminarios estudiantes que después se volverán celebridades por sí mismas, como Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse y Kart Löwith.

Esta consolidación, sin embargo, pertenece al terreno estrictamente oral. Fuera de una tesis de habilitación que data de 1916 y que versa sobre *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*, Heidegger no ha publicado entre tanto prácticamente nada, es un filósofo ágrafo, por decirlo así, sin obra y por lo tanto sin mayor sustento académico. Heidegger cuenta que un día, hacia finales de 1925 o principios de 1926, entró en su cuarto el decano de la Universidad de Marburgo para preguntarle: "Querido colega Heidegger, ahora tiene usted que publicar algo. ¿Tiene usted un manuscrito a punto?". Ante la respuesta afirmativa de Heidegger, el decano apresuró: "Pero ha de ser impreso a la carrera". La situación era la siguiente: Nicolai Hartmann estaba por jubilarse y las autoridades estimaban que Heidegger era el indicado para ocupar sin mayor disputa su puesto, con la definitividad que esto entrañaba. Pero el candidato, ya no tan joven, pues contaba entonces con treinta y sie-

te años de edad, tenía en blanco su lista de publicaciones. Vale anotarlo: hay filósofos que maduran despacio.

Heidegger entra en actividad febril. Sabe que se trata de una oportunidad de oro que no puede dejar escapar: necesita publicar un libro, y cuanto antes. Los primeros pliegos de lo que se conocerá como *Ser y tiempo* se van a la imprenta con la idea de que aparezcan en el *Anuario de fenomenología* animado por Husserl y con el apoyo de la editorial de Max Niemeyer. Al Ministerio de Instrucción se envían dos ejemplares de las galeras correspondientes, pero después de unos meses dicha oficina devuelve los pliegos con la observación, bastante explicable, por otra parte, de "Insuficiente". Las galeras de un libro por publicar no sustituyen de ninguna manera la existencia misma del libro. La burocracia tenía razón para ser estricta. El producto ya impreso aparecerá por fin en febrero del año siguiente, o sea en 1927, con una dedicatoria que lo dice todo en dos líneas: "A Edmund Husserl, en señal de veneración y amistad". Al aparecer la obra, el ministerio retira su juicio negativo y ratifica el nombramiento de Heidegger como profesor.

De manera tardía, y poco a poco, podría agregarse, Heidegger inicia una carrera editorial cuya cosecha resulta a la postre impresionante. Al lado de *Ser y tiempo*, que es el tratado que plantea la "ontología fundamental", se colocan dos títulos complementarios: *Kant y el problema de la metafísica* (1929) y *¿Qué es metafísica?* (1929).[3] Si el último de ellos explora el papel de la angus-

[3] *¿Qué es metafísica?* es propiamente el texto con el que se inicia la recepción hispana e iberoamericana del pensamiento de Heidegger. La tra-

tia en la develación del ser, el primero propone otra ruta de acceso a las ideas de Kant, como si con ello y al rescatar la prioridad del problema ontológico, su autor se propusiera refutar el énfasis en la teoría del conocimiento que enarbolaba la por entonces influyente corriente neokantiana (Rickert, Cassirer, Natorp), que dominaba de manera amplia en el pensamiento universitario. Aparecen también por esos años, *De la esencia del fundamento* (1931) y *De la esencia de la verdad* (1943). De esa época son igualmente *El origen de la obra de arte* (conferencias de 1935, que no se publican sino hasta1956) y las *Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin* (1944). Hölderlin y Nietzsche, a quienes dedica profusos seminarios, son su principal ocupación durante el periodo de guerra.

Durante el ascenso y la caída del nazismo se gesta también la Kehre, es decir, el llamado "giro" o "vuelta" en la obra de Heidegger, en el que éste, a partir de una sorprendente relectura de Hölderlin, replantea las bases de su pensamiento. Ello implica, de cierto modo, reconocer que el tratado *Ser y tiempo*, que habrá de quedar inconcluso (la anunciada segunda parte nunca apareció), contenía planteamientos insuficientes. El decisionismo y la violencia interpretativa que caracterizaba a ciertos pasajes se entienden ahora como expresiones

---

ducción del tratado fundamental, realizada por José Gaos, tendría que esperar hasta 1951. En cambio, esta conferencia de Heidegger, debido quizás a su extensión, muy pronto fue dada a conocer en nuestra lengua. En efecto, de 1932 son las traducciones que hicieron tanto Xavier Zubiri para *Cruz y raya*, de España, como Raimundo Lida, para la revista *Sur*, que se publicaba en Argentina.

embozadas del subjetivismo contemporáneo que deben ser evitadas. Empero, con la victoria de los aliados, la existencia de Heidegger se torna especialmente problemática. Las autoridades francesas confiscan su casa y están a punto de arrebatarle su biblioteca. Mediante un juicio sumario —en el que resulta decisivo el testimonio de su ex amigo Karl Jaspers— se le prohíbe enseñar, dado que se estima que su pensamiento podría ser peligroso para las nuevas generaciones. Al ser "expulsado" de la universidad, al negársele todo contacto con los estudiantes, Heidegger entra en una crisis y sufre un "derrumbe emocional" que ha documentado entre nosotros el filósofo y psicoanalista Luis Tamayo.

Heidegger se recupera y encuentra nuevos interlocutores. También podría decirse al revés: al encontrar nuevos interlocutores, Heidegger se recupera. Todo sucede, claro, en el campo simbólico. Repudiado o silenciado en Alemania, que entra en lo que se ha llamado un proceso de desnazificación, un grupo de intelectuales y escritores franceses se interesan por su pensamiento e inician un diálogo que habrá de ser especialmente fructífero para él. Entre los nuevos amigos franceses de Heidegger se encuentran Jean Beaufret, Frédéric de Towarnicki, Roger Laporte, y un poco después, el poeta René Char. De esta circunstancia específica surge la famosa *Carta sobre el humanismo* (1947), texto en el que Heidegger toma distancia frente a las lecturas antropologistas y "existencialistas" de su pensamiento, que parecían predominar a partir de la enorme popularidad de que gozaba la obra de Jean-Paul Sartre en Europa. "Soy, y

he sido siempre, un ontólogo, no un existencialista. Lo que me importa no es el hombre, sino el ser", ésta parece ser la declaración que opone Heidegger al exitoso existencialismo de Sartre y sus seguidores.

Ahí plantea Heidegger:

> Todo humanismo se basa en una metafísica [...] Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación del ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es "humanista". En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico.[4]

El hombre no es otra cosa que "el pastor del ser". En la guarda de este ser tan preciado, siempre por conocer, la poesía y en general el lenguaje tienen una alta función que cumplir. Por eso ahí mismo acuña Heidegger: "El lenguaje es la casa del ser", con lo que anuncia, acaso sin pretenderlo, el llamado "giro lingüístico" en la filosofía.

Hacia 1950 se le levanta a Heidegger la prohibición de enseñar, por lo que reanuda su trabajo docente en la Universidad de Friburgo. Aunque se jubila en 1952, continúa impartiendo cursos y seminarios para un reducido número de oyentes.

[4] Martin Heidegger. "Carta sobre el humanismo", en *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 265.

Por su densidad conceptual y porque retoma la estructura del tratado, merece una mención especial entre las obras de Heidegger la *Introducción a la metafísica* (1953). Este texto, que proviene de un curso impartido en 1935, reelabora a profundidad los temas que le son familiares al lector de Heidegger. "¿Por qué es el ente y no más bien la nada?", justamente la pregunta que ya se planteaba en *¿Qué es metafísica?*, vuelve a ocupar el primer plano con obsesivo rigor en este tratado que la valora como la pregunta más digna, más amplia y más originaria de cuantas puedan hacerse. Es ni más ni menos la pregunta que define del modo más característico a la filosofía. Donde se pone en escena esta pregunta, y se la coloca en el plano prioritario, por encima de todas las demás, afirma Heidegger, ahí hay filosofía.

La pregunta por el ser del ente estaría sobre todo justificada porque, según el diagnóstico de Heidegger, habríamos entrado en una época de oscurecimiento universal, caracterizada por lo que él llama la "huida de los dioses", la destrucción de la tierra, la masificación del hombre (que habría devenido, en la expresión de Marcuse, hombre unidimensional) y por la prevalencia de la mediocridad.

Fruto de su última etapa como profesor en Friburgo, se publica en 1957 el texto ampliado de lo que había sido su curso del año anterior, dedicado a *La proposición del fundamento*. A este curso que tiene lugar durante el semestre de invierno de 1955/1956 asiste el filósofo mexicano Ricardo Guerra.

Con el paso de los años, las publicaciones de (y sobre) Heidegger se multiplican de manera exponencial, de forma tal que no es fácil seguirle el paso a su pensamiento. A lo que son propiamente sus libros, hay que agregar los numerosos cursos impartidos, muchos de ellos aparecidos póstumamente. Como sucede con un profesor alemán que se respeta, Heidegger no sólo prepara sino que *escribe* sus cursos, razón por la cual cada uno de éstos da lugar a un manuscrito correspondiente, a veces tan prolijo como lo podría ser el más famoso de sus tratados Aunque el pensamiento sea en esencia el mismo, cada libro aporta matices que resultan de interés para el especialista, que no vacila en seguirlo en todos sus pliegues y vericuetos.

Sin duda, una referencia aparte merece *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* un libro que por voluntad expresa de Heidegger no debía publicarse sino después de su fallecimiento, por lo que podría decirse que algo tiene de un testamento filosófico. Son las famosas *Beiträge,* abreviatura con la que se conocen las *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* que también podría traducirse como *Contribuciones a la filosofía (acerca del acontecimiento apropiador).* Es tal el impacto que ha causado este libro, que algunos de los especialistas lo califican como el segundo en importancia dentro de la producción heideggeriana, sólo después, por supuesto, de *Ser y tiempo.* Escrito de manera paratáctica, es decir, aglomerando párrafos que vuelven una y otra vez sobre lo mismo, como si la idea fuera la de avanzar en círculos, por acumulación y reiteración, y no de manera lineal, como acos-

tumbra hacerlo el tratado tradicional, este libro es de lectura compleja y sin duda habrá de desconcertar a quien está habituado al desarrollo progresivo del pensamiento. La tarea del filósofo, sostiene Heidegger de diversas maneras, no es otra que la de propiciar la lectura y la comprensión de lo que ha escrito Hölderlin, quien resulta ser el poeta entre los poetas y el pensador entre los pensadores, según la valoración de Heidegger en este libro. ¿Postración ante la poesía? ¿Reverencia ante un pensamiento poético que sería todavía más esencial que el filosófico, y en el que residiría la fórmula acaso críptica de la salvación histórica del Dasein? Lo menos que puede decirse, como quiera que se lo vea, es que la lectura de este libro queda como una tarea pendiente para las nuevas generaciones de estudiosos del pensamiento de Heidegger.

El dato final me obliga a resumir en tres frases que el más influyente de los pensadores alemanes del siglo XX nació el 26 de septiembre de 1889, en la pequeña ciudad de Messkirch, que consagró todos sus esfuerzos intelectuales al asunto del ser, y que murió el 26 de mayo de 1976, a la edad de 86 años, en Friburgo de Brisgovia, la ciudad en que residió y enseñó la mayor parte de su vida.

Introducción al pensamiento de Heidegger

Tensiones y torsiones

Escrito bajo una enorme presión académica, fatalmente inconcluso, concebido por su autor como un texto de algún modo fallido, que no logró desprenderse del todo del lenguaje de la metafísica de la subjetividad, *Ser y tiempo* es un tratado fascinante y complejo, heteróclito y a la vez de una enorme originalidad, que casi de inmediato adquirió el estatuto de un clásico. La primera edición de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pasó prácticamente inadvertida; la muerte sorprendió a su autor cuando empezaba a revisar lo que sería apenas la segunda edición, a casi veinticinco años de la primera. El yerno de Dilthey, Georg Misch, que conocía de cerca a Heidegger, escribió poco tiempo después de la publicación de *Ser y tiempo*, las siguientes palabras que parecen significativas. Observa Misch:

> Largamente esperado, el libro de Heidegger, *Ser y tiempo*, que apareció hace poco más de un año en un volumen del anuario del círculo husserliano de fenomenólogos, ha generado una excitación filosófica poco usual. Uno lee esta obra rigurosa, difícil y sistemática y es casi arrastrado de manera tangible por su contenido. Fue necesario que pasara quizás una década para que la significación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl fuera reconocida de manera general, punto en el cual de ma-

> nera rápida se convirtió en un clásico; la amplia influencia de que hoy disfruta Dilthey, más allá del círculo de sus estudiantes más próximos, llegó sólo con su muerte, y esto sólo de manera lenta con cierto tipo de profundidad. Este libro solitario, sin embargo, *deslumbró como el rayo*.[1]

El libro de Heidegger, en efecto, tuvo una acogida casi instantánea dentro y fuera del mundo académico, y suscitó desde entonces lo mismo elogios entusiastas que irritación y malestar en sus detractores, como puede constatarse en el artículo que le dedicó Carnap en 1932.[2] Quizá ni el mismo Heidegger imaginó al principio que su libro habría de convertirse en un clásico. El 24 de mayo de 1926, en pleno proceso de corrección de galeras, en el que por cierto intervinieron varios colegas cercanos al autor, incluido, así sea ocasionalmente el propio Husserl, le comunica Heidegger a su (entonces) amigo Karl Jaspers:

> En su conjunto, se trata para mí de una obra de transición. Del hecho de que Husserl encuentra toda la cosa extraña y no puede "encontrar un lugar para ella" en la

[1] Theodore Kisiel. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 455. Énfasis en el original.

[2] Rudolf Carnap. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en A.J. Ayer (comp.). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. Aunque Carnap, en estricto sentido, no se ocupa de *Ser y tiempo* sino de la conferencia *¿Qué es metafísica?* (1929), es obvio que su disgusto está provocado por el lenguaje heideggeriano que campea en ambas obras.

> fenomenología usual, concluyo que estoy de hecho mucho más lejos de lo que yo mismo creo y veo.[3]

Surgido en una época particularmente crítica dentro de la historia europea, y en particular de Alemania, el libro de Heidegger, con su crispación y densidad terminológica, es una respuesta que sintetiza el aire de su época y a la vez lo trasciende. Lo trasciende, me parece, por la audacia de su cometido y por una propuesta esencial. No sin cierta dosis de arrogancia, Heidegger declara que después de Platón y Aristóteles, la pregunta por el ser ha caído en el olvido, y que lo alcanzado por estos pensadores se mantiene intacto pese a ciertas modificaciones y "retoques" hasta la misma lógica de Hegel. Consecuente con esto, se propone una "gigantomaquia" (*peri tes ousías*) cuyo objetivo es despertar de nuevo la pregunta por el ser, para lo cual cree indispensable emprender, como lo afirma en el § 6 de la obra, una destrucción de la historia de la ontología. "La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo;* su función negativa es sólo implícita e indirecta".[4]

[3] Véase Kisiel, *op. cit.*, p. 483. Aunque el Heidegger posterior sabe perfectamente que su libro es ya parte de la historia de la filosofía, y aunque a menudo se remite a él en los libros de madurez, adoptando una distancia hasta cierto punto solemne ("Heidegger afirma en *Ser y tiempo* [...]"), pareciera que de algún modo sigue pensando, como le confesara a Jaspers, que su libro es un libro de transición. En *La proposición del fundamento*, encuentro esta referencia autocrítica: "En el lenguaje todavía desmañado y provisional del tratado *Ser y tiempo* [...]". Véase Martin Heidegger. *La proposición del fundamento*. Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991, p. 140.

[4] Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003, § 6, p. 46. Salvo indicación en contrario, todas las citas de *Ser y tiempo* están tomadas de esta edición.

Saber que la palabra *Destruktion*, según el uso alemán de la época, y en atención fiel al contexto en que ésta aparece, indica una "deconstrucción", un "desmontaje" sistemático de las piezas con las que está constituida una determinada tradición, no disminuye un ápice la magnitud ni el carácter estratégico de la empresa.

Si una lectura apresurada podría hacer pensar que Heidegger se propone ni más ni menos que "hacer tabla rasa del pasado" y comenzar desde cero, lo que no dejaría de ser fascinante para cierta proclividad nihilista que todos alguna vez hemos experimentado, lo cierto es que no se trataría en este caso sino de una burda ilusión óptica. Heidegger no quiere desprenderse de la historia de la metafísica, en dado caso intenta reelaborarla. Para ello convoca una impresionante asamblea en la que están todos los que son, y en la que comparecen Aristóteles, Platón, Agustín, Plotino, Suárez, Descartes, Parménides, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Dilthey, Brentano, Nietzsche, Emil Lask, Rickert, Husserl y algunos más.

Richard Rorty señaló alguna vez que en *Ser y tiempo* Heidegger había vaciado vino nietzscheano en odres kantianos.[5] Más allá de una observación que puede comprobarse a la letra, y que podría evocar la imagen absurda de un superhombre extraído con fórceps apriorísticos, me gustaría decir que un ingrediente inexcusable de la fascinación que ejerce Heidegger sobre sus lectores estriba en esta afortunada reunión de lo que nadie pensa-

[5] Richard Rorty. *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa, 2002, p. 57.

ba que podría reunirse. Además del *mesianismo del ser*, que hay que escuchar como una sorpresiva campanada en medio de la selva oscura de la civilización contemporánea, la obra fascina por su enorme capacidad de síntesis, mejor dicho, por ese complejo quizá no del todo resuelto de tensiones internas que la constituyen. *Ser y tiempo* es una obra profundamente antiacadémica que articula un llamado no sólo a desaprender lo que hemos aprendido, sino a transformar de modo positivo el Dasein que todos nosotros somos, con lo que rebasa con mucho las limitaciones del aula universitaria, aunque hay que reconocer que la propuesta nos llega dentro de un envoltorio de un escrúpulo académico y de una dificultad impresionante. Por su rigor analítico, por su cerrada metodología fenomenológica, *Ser y tiempo* es un libro antirromántico, que continúa persiguiendo empero objetivos románticos, y que por lo mismo postula un retorno a la temporalidad originaria, lo que vuelve explicable que su autor llegue a sostener que la tarea de la filosofía es la de "preservar *la fuerza de las más elementales palabras* en que se expresa el Dasein".[6]

Al proponer una ontología fundamental que tendría como punto de arranque una analítica del Dasein, entendido como una estructura de la facticidad y a la vez como una estructura de lo posible, *Ser y tiempo* es un tratado antihumanista y antiantropológico que reintroduce, sin embargo, sobre todo en los temas asociados a la *Bewandtnis*, o sea, a la "condición respectiva", nocio-

[6] Heidegger, *op. cit.*, § 44, p. 240. El énfasis es de Heidegger.

nes que resultan familiares al humanismo cristiano tradicional. La definición de mundo aportada por Heidegger, cuando sostiene que "el mundo es aquello a partir de lo cual lo a la mano está a la mano",[7] más allá de su radical pragmatismo, sugiere de algún modo que el universo entero estaría puesto a disposición de una supuesta criatura a quien el Creador, o alguien equivalente a él, habría colocado en un lugar definitivamente de privilegio.

Pero estas tensiones, síntoma de la enorme riqueza de la obra, no son sino el resultado de un inusitado *melting pot*, de una capacidad de síntesis asombrosa que ya por sí misma sería digna de atención. Esta síntesis ya implica una heterodoxia: Heidegger mezcla el agua con el aceite, el azufre con el vinagre, y lo notable es que el producto, el híbrido resultante, funciona. Como una esponja que es capaz de asimilarlo todo, pero al mismo tiempo de transformarlo, encuentro en la formación de Heidegger cuando menos cinco grandes hilos conductores:

a) el hilo teológico;
b) el hilo ontológico;
c) el hilo hermenéutico;
d) el hilo fenomenológico; y
e) el hilo de la *Lebensphilosophie*, o de la filosofía de la vida.

[7] *Ibid.*, § 18, p. 109.

Hegel afirmaba que la filosofía no era sino el tiempo de la época captado en el pensamiento. Heidegger es una de las demostraciones más admirables de ello. El autor de *Ser y tiempo* trenza estos cinco hilos de la madeja que son también los hilos que dominan el clima intelectual de su época, y logra un tejido homogéneo, tensado de contradicciones, bien puede ser, pero de una gran efectividad. No me refiero para nada a una capacidad ecléctica. El ecléctico conjunta y compagina piezas que a fin de cuentas nunca acaban de soldar, y que por esta razón parecen como pegotes que se estorban entre sí. Heidegger exhibe un poder de síntesis prodigioso, en el sentido de que puede unir dos tradiciones antitéticas y crear a partir de ellas un producto nuevo que se sostiene por sí mismo. Es lo que hace, por poner el ejemplo que me parece más destacado, con las tradiciones de la hermenéutica y la fenomenología. La hermenéutica se relaciona con la interpretación de los textos, y podemos asociarla a la interpretación de los textos sagrados, asunto que atañe a los teólogos y sacerdotes. La disciplina se seculariza y adquiere con Schleiermacher y sobre todo con Dilthey una riqueza insospechada que se aplica a todas las creaciones de la cultura. La fenomenología, por otra parte, aunque parece arrancar de Hegel, no se constituye en método de investigación sino con Edmund Husserl, de quien Heidegger es discípulo predilecto. La hazaña de Heidegger es que aproxima estas dos escuelas de pensamiento que de entrada no tienen nada que ver entre sí y crea a partir de ellas algo que antes de él todo mundo consideraría imposible. Es lo que

Heidegger llama una fenomenología hermenéutica. Lo cito:

> El λογοζ de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del ερμηνευειν, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser.[8]

Si lo propio de Heidegger fuera tan sólo un poder de síntesis, un mero saber conjuntar divergentes corrientes de pensamiento, de seguro no estaríamos hablando ahora de él. Muy por encima de esto, y creo que en ello estriba su genialidad, Heidegger se da el lujo de ejercer una *torsión* creativa en cada uno de estos hilos conductores que constituyen la trenza de su pensamiento. Llamo *torsión* al giro conceptual que consiste en sacar un elemento de su espacio habitual para colocarlo en un suelo distinto, lo cual permite que surjan nuevas conexiones de pensamiento que de otro modo se antojarían imposibles.

Veamos qué hace Heidegger con el hilo teológico. Él se alimenta de la teología tradicional católica, así como de la teología protestante más avanzada de su tiempo. Se sabe que estudió teología en la Universidad de Friburgo, de 1909 a 1911. Su noción capital de la *Destruk-*

[8] *Ibid.*, § 7, p. 60. Énfasis en el original. Ahí mismo agrega Heidegger: "La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación".

tion, esto es, como se ha explicado antes, de la "deconstrucción", como revela Derrida, le vendría a Heidegger de Lutero, quien "habla ya de *Destruktion* para designar una especie de crítica de la teología institucional en nombre de la autenticidad original del mensaje evangélico".[9] Por otra parte, Theodore Kisiel documenta en su libro *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, que una reciente lectura de Lutero sería lo que habría decidido al joven maestro Heidegger, hacia 1920, a dedicar uno de sus cursos en Friburgo, no a Plotino, como inicialmente había planeado hacerlo, en continuación de un curso que acababa de impartir sobre Agustín, sino a Aristóteles, decisión que habría de tener consecuencias enormes en el camino final de Heidegger.[10] El hilo teológico está ahí; lo decisivo, empero, es lo que Heidegger hace con ese hilo. La *torsión* heideggeriana consiste en este caso en un *desplazamiento* que es también una *demora* metodológica. Heidegger dice: el problema de Dios está bien, pero aclaremos primero lo que es el ser, y después ya veremos si Dios entra o no entra por la puerta grande de la filosofía. "La manera de honrar a la teología, es no hablar de ella", se dice que dijo alguna vez.[11]

[9] Véase Jacques Derrida. *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2003, p. 298.

[10] Kisiel, *op. cit.*, pp. 227-228. Lo paradójico del asunto es que los textos de Lutero que impresionaron a Heidegger contenían vitriólicos ataques en contra de "ese mentiroso" y "pagano" Aristóteles, quien se habría asociado de manera impúdica con esa prostituta conocida de todos llamada Razón.

[11] Véase Martin Heidegger. *Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 123. Heidegger es-

Quisiera reclamar, frente al hilo teológico, al cual algunos dan exagerada importancia, la prioridad histórica del hilo ontológico. Se podría citar el adagio: "Lo que está en el principio, está en el final". O como dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: "el *comienzo* es *fin*". Antes de iniciar sus estudios de teología en Friburgo, en sus años de liceo y preparatoria, Heidegger ya se había tropezado con dos textos que lo marcaron a profundidad, y que se convirtieron de cierto modo en la obsesión de toda su vida. El primero de ellos fue la disertación de Franz Brentano intitulada *Del múltiple significado del ente según Aristóteles.* En su texto de naturaleza autobiográfica, "Mi camino en la fenomenología", Heidegger afirma que este texto de Brentano había sido guía y criterio de sus primeros pasos en el camino de la filosofía. Ahí mismo documenta, de modo adicional:

> El último año de mi época de Bachillerato había tropezado con el escrito del por aquel entonces catedrático de Dogmática de la Universidad de Friburgo, Carl Braig: *Del ser. Compendio de ontología,* que había aparecido en 1896, cuando su autor era profesor extraordinario de Filosofía en la Facultad friburguesa de Teología. Las secciones principales del escrito llevaban siempre al final largos textos de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de

---

pecifica, señalando un preámbulo de estricto corte metodológico: "[...] Dios sólo puede llegar a la filosofía en la medida en que ésta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe hacerlo".

Suárez, a más de la etimología de los términos correspondientes a los conceptos capitales de la ontología.[12]

En cuanto al hilo ontológico, la posición de Heidegger es doble. Desde el punto de vista crítico, Heidegger advierte que la filosofía ha incurrido en un "olvido del ser". No se limita, empero, a denunciar este "olvido"; aporta su propia propuesta positiva. Realiza una torsión inédita que veinte siglos de filosofía no se habían atrevido a pensar, y que no consiste sino en lo que Heidegger llama *ontología fundamental*. Heidegger dice, bien, vamos a recuperar la pregunta por el ser y por el sentido del ser, y el instrumento para hacerlo es elaborar una analítica del Dasein. Partir del Dasein como ser-en-el-mundo para elaborar la pregunta por el ser y el sentido del ser. Sólo dando como algo firme esta contingencia, sólo apostando por el frágil azar del Dasein podremos desanudar algún día el problema del ser. Ésta es la *torsión ontológica* que se propone y nos propone Heidegger.

Lo acabo de enunciar en términos demasiado simplistas, y debo reconocer que el asunto del ser, al menos en las manos de Heidegger, es enormemente complejo, y linda siempre con las fronteras de lo inefable. Mejor que un asunto académico, sujeto a clasificaciones, o una mera etiqueta nominal, el ser se revela en Heidegger como una fuerza extraordinariamente poderosa que decide el destino del hombre en la tierra, en la medida,

[12] Martin Heidegger. "Mi camino en la fenomenología", en Martin Heidegger. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2001, p. 95.

claro, que el Dasein se deja interpelar por él. Al último Heidegger le gusta hablar del ser como *Ereignis*, esto es, como acontecimiento apropiador. En lugar del nombre usual, *Sein*, llega a adoptar una grafía antigua, hoy en desuso, *Seyn* (los españoles de otra época decían, *seer*, con una doble e), y además opta por poner una tacha encima del término, como indicando que el término no alcanza a decir lo que intenta decir, o bien que está sobredeterminado por la acción simultánea de esa cuaternidad formada por los dioses, los hombres, el cielo y la tierra. El Heidegger de *Ser y tiempo*, aunque nunca acaba de revelar su misterio, que sólo brota como se sabe en los instantes extremos de la angustia, a través de ese gran revelador que es la nada, concibe al ser como la potencia irresistible de la individuación. Sostiene Heidegger: "*Ser es lo transcendens por excelencia.* La trascendencia del ser del Dasein es una trascendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*".[13]

El párrafo siguiente, aunque se ocupa de precisar su concepto de fenomenología, deja que aparezca una de sus divisas más importantes, que por supuesto también y en primerísimo lugar se aplica al Dasein. Dice ahí Heidegger: "Por encima de la realidad está la *posibilidad*". Este enunciado es clave pues determina la ontología heideggeriana en su conjunto. El ser no es lo *real*, lo presente, la presencia, lo actual, lo entitativo, tampoco lo efectivo aquí y ahora, como pensó de manera caracte-

[13] Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 7, p. 61. Cursivas de Heidegger.

rística la ontología antigua; el ser es siempre y ante todo una posibilidad, un advenir, una futuridad, una inminencia en estado puro.

El hilo hermenéutico le viene a Heidegger no sólo de la tradición bíblica; le viene también y sobre todo de la tradición de Schleiermacher y en particular de Dilthey. Pero en todos estos casos se trata de un hermenéutica de los textos, o bien, de un método académico de interpretación. Tenemos así una hermenéutica histórica en Dilthey. La torsión operada por Heidegger de esta tradición equivale a una refundación. Heidegger encuentra que el Dasein es un aparato interpretativo por excelencia. Que el ser del Dasein depende de una autointerpretación, de cómo interpreta su circunstancia y sus posibilidades dentro de la misma. La sobrevivencia del Dasein, su comportarse de cara al mundo requiere de un ejercicio interpretativo que se da en el nivel del momento vivido. La hermenéutica deja de ser, o puede seguir siendo una disciplina académica, pero en Heidegger se convierte en un asunto fáctico de la mayor importancia, en una cuestión, si se me permite dramatizar, de vida o muerte para el Dasein. No intento, por supuesto, reducir la hermenéutica a esto, pero sí quiero decir que en ello estriba, dicho en los términos más elementales, la *torsión hermenéutica* operada por Heidegger. Antes de que haya una hermenéutica histórica, que es de modo necesario derivativa, hay una hermenéutica primaria de la existencia, en la que antes nadie había reparado. El Dasein está obligado en cada momento a decidir su ser, y esto presupone una interpretación igualmente oportu-

na y efectiva de este su ser y del vínculo con su entorno. Sin autointerpretación no hay Dasein.

El hilo fenomenológico también está sujeto a una torsión creativa. En la medida en que Husserl se encierra cada vez más en una fenomenología teorética de la conciencia, Heidegger se da cuenta que la fenomenología tiene que ser otra cosa. La famosa consigna husserliana: ¡Ir a las cosas mismas!, le sirve a Heidegger de apoyo para operar una *torsión ontológica* en la fenomenología de su maestro. Esto nos lleva a una nueva definición de fenómeno, aportada por Heidegger, no importa que se la proclame como provisional. Fenómeno es ser y estructura de ser. Por eso declara Heidegger en la "Introducción" de su obra: "Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*".[14]

Falta ver qué sucede con el hilo de la *Lebensphilosophie*, esto es, de lo que se conoce como la "filosofía de la vida". Sin duda Heidegger experimenta de manera muy aguda la influencia de esta corriente de pensamiento que mucho tiene que ver con el acento vitalista de Nietzsche y que me parece tendría que vincularse con el enfoque ferozmente pragmático del Heidegger de *Ser y*

[14] *Ibid.*, § 7, p. 58. El énfasis es de Heidegger. El complejo vínculo del *fenómeno* con el *ser* ya había sido desplegado de manera impresionante por Hegel en el capítulo "Fuerza y entendimiento" de la *Fenomenología del espíritu*. A este importante capítulo, donde aparecen las nociones de "mundo verdadero" y de "mundo invertido", habría que remitir siempre que se intente esclarecer desde una perspectiva rigurosa cuál es el lugar ontológico del fenómeno.

tiempo. La existencia es un ocuparse, un vivir, un experimentar, consiste en una movilidad permanente que nos permite encarar a cada momento decisiones que pueden determinar el curso de nuestra vida. Se decide incluso absteniéndose de decidir. Una revisión de un antiguo curso de Heidegger, titulado *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, que recoge las lecciones del semestre de verano de 1923, permite ver la devastadora influencia en Heidegger de esta corriente de pensamiento, a la vez que muestra ya la originalidad con la que aplica sus planteamientos. Adviértase el énfasis no en lo teorético sino en el ocuparse cotidiano que ya está presente en este texto que de algún modo anuncia lo que está por venir, incluso el importante papel que la noción de mundo habrá de jugar en su filosofía:

> Pero sobre todo está uno mismo ahí de esta manera, sin volver la mirada hacia el propio yo, sin reflexión de ningún tipo; por el contrario, uno mismo se encuentra a sí mismo en este estar ocupado en el trato con el mundo.[15]

Páginas más adelante, reitera: "Cuidar, atender es ser-en-el-mundo y no debe interpretarse como acto de conciencia".[16] Es esta prioridad del ocuparse, de un accionar que se ubica en la corriente cotidiana de la existencia,

[15] Martin Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 126-127.

[16] *Ibid.*, p. 130. Esta prevención, "y no debe interpretarse como acto de conciencia", va obviamente dirigida en contra de las posiciones de Husserl, para quien la fenomenología es siempre una fenomenología *de* la conciencia.

y que por lo mismo excluye el acto contemplativo, o la mera visión teorética, es lo que lleva al joven Heidegger a hacer escarnio en una escueta nota de los intentos de "descripción fenomenológica" emprendidos alguna vez por los alumnos de Husserl, que seguían en esto por supuesto las indicaciones de su maestro:

> Gotinga 1913: durante todo un semestre discutieron los alumnos de Husserl qué aspecto tiene un buzón. Luego, con el mismo tratamiento se entretiene uno hablando de las vivencias religiosas. Si esto es filosofía [...], entonces yo también estoy a favor de la dialéctica.[17]

Es obvio que Heidegger, incluso el Heidegger de *Ser y tiempo* está empapado de filosofía de la vida. Pero su posición ya era también sumamente crítica respecto a ello, como lo muestra el pasaje que acabo de citar, donde se refiere tan temprano como en 1923 de modo despectivo a las "vivencias". Muy pronto y con mucha insistencia protestará Heidegger contra las lecturas "existencialistas" de *Ser y tiempo.* Heidegger, como casi siempre, tiene razón: él no es un existencialista, es un ontólogo. Punto. Pero, una vez declarado esto, hay que admitir que la atmósfera de la filosofía vitalista (con un notable sesgo "decisionista") recorre todo su libro, y eso no escapó a sus lectores más inteligentes. La siguien-

[17] *Ibid.*, p. 141. Entre la descripción *hiperrealista* de un buzón y el supuesto análisis de las *vivencias* religiosas, o de cualquier otro tipo, la fenomenología husserliana se le antoja a Heidegger un desvarío subjetivista y vacío.

te declaración de Husserl, colocada como prefacio a la edición inglesa de las *Ideas,* redactado hacia 1930, testifica una clara recepción en este sentido. Aunque sin mencionar a Heidegger, es evidente que hay en esta observación, un tanto dolorosa, una ubicación de su antiguo alumno dentro de lo que se llama una "filosofía de la vida". Escribe ahí Husserl, quien sin duda empieza a sentirse desplazado en la propia Alemania por el interés que suscita la obra de quien fuera su antiguo discípulo:

> Cierto que no se fija la atención en la situación de la filosofía alemana (muy distinta de la inglesa), con su filosofía de la vida luchando por el predominio, con su nueva antropología y su filosofía de la "existencia".[18]

Es obvio que para Husserl el existencialismo es una rama de la famosa filosofía de la vida, la cual está luchando por imponerse, al grado que amenaza con eclipsar si no es que con borrar del mapa a la fenomenología, en la versión husserliana de la misma. Todavía en 1950, Ingeborg Bachmann, poeta extraordinaria y entonces es-

[18] Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Traducción de José Gaos. México; Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 372. Ahí mismo, y sin duda también contra Heidegger, Husserl especifica que estas corrientes de la filosofía vitalista no han entendido el sentido de la "reducción fenomenológica", por lo que recaen en un antropologismo que se creía ya superado. En todas ellas "no se pasa de una antropología, sea empírica o *a priori,* que según mi doctrina ni siquiera llega al suelo específico de la filosofía y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el 'psicologuismo' o 'antropologismo trascendental'".

tudiante de filosofía en Viena, obtuvo su doctorado con una tesis titulada *Die kritische Aufnahme der Existencialphilosophie Martin Heideggers* (*La recepción crítica de la filosofía existencial de Martin Heidegger*).[19] Cito estos dos nombres más que eminentes como testimonio de algo que cae por su propio peso.

Heidegger ha asimilado la *Lebensphilosophie.* En todo caso, la torsión específica consiste en asimilarse el núcleo valioso de esta filosofía —me atrevería a afirmar que su noción de la facticidad lo mismo que su énfasis en la "resolución auténtica", le debe mucho a esta asimilación— desechando al mismo tiempo y hasta de manera violenta todo lo que sería su parafernalia exterior. El Heidegger de los años treinta, siempre polémico, llega a decir que nada hay más muerto que las "vivencias". En esta sola frase ya tenemos el colofón. No ha podido desechar la filosofía de la vida sin haberse quedado con su médula.

[19] En una entrevista, realizada hacia 1963, la poeta, que fue gran amiga de Paul Celan, declara: "En aquel entonces los doctorandos tuvieron suerte; sus tesis no pudieron ser publicadas. Todavía estoy bastante conforme con lo que figura en el trabajo, pero la deplorable elocución académica, realmente digna de lástima, es algo que no me gusta recordar. Es una suerte que la Biblioteca Nacional de Viena sea tan avara con el único ejemplar que existe como un guardián de la cripta con la corona imperial". Véase Ingeborg Bachmann. *Debemos encontrar frases verdaderas. Conversaciones y entrevistas*. Traducción de Ana María Cartolano. México: UNAM, 2000, p. 52. La autora murió en 1973. Se supone que la suya es una discusión muy crítica del pensamiento "existencialista" de Heidegger. De manera póstuma, en 1985, y contra lo que sin duda era su voluntad, la "corona imperial" fue rescatada de los sótanos de la biblioteca y se convirtió en libro.

Kant y el idealismo alemán, en especial Hegel, merecen cuando menos una breve mención. Heidegger crece en un ambiente dominado por el neokantismo. Alumno de Rickert, un neokantiano, es Natorp, otro prominente neokantiano, quien lo manda llamar a Marburgo. Ahí donde los neokantianos reducen a Kant a una teoría del conocimiento, o bien a una filosofía de las ciencias, como creímos quienes estudiamos en la preparatoria la *Lógica* de Francisco Larroyo, Heidegger redescubre la veta ontológica y hasta metafísica del más venerado de sus ancestros. Tan sólo su originalísima manera de leer a Kant, de quien se reclama heredero directo, en oposición frontal a las interpretaciones corrientes del neokantismo, me parece, habrían garantizado la posteridad filosófica de Heidegger.

Hölderlin, Schelling y Hegel, las cumbres más altas del idealismo alemán, también lo marcan de por vida. El vínculo con estos tres gigantes merecería una disertación aparte. Aunque no recuerdo haber leído una ubicación que vaya en este sentido, a mí me parece que Heidegger es a su manera, y con las reservas que haya que considerar, que nunca están de más, un brote tardío del idealismo alemán, y que no se le alcanza a comprender del todo mientras no se lo ponga en relación con lo que hicieron estos tres grandes pensadores.

El vínculo con Hölderlin es más que evidente, sobre todo a partir de la publicación, en 1950, de *El origen de la obra de arte* (1936). Gadamer asocia este vínculo con la

Kehre, con el famoso "giro" o "viraje" que se distingue, entre otras cosas, aludo sólo a lo que está a flor de piel, por una transformación del lenguaje heideggeriano que se produce a partir de este encuentro. Conociendo su manera obstinada y sumamente concentrada de trabajar, propia de un poseído que sólo sabría escucharse a sí mismo, afirma Gadamer:

> [...] resulta aún mucho más asombroso que la obra de Hölderlin adquiriera no obstante una tal presencia para un pensador que intentara pensarla como su propio asunto y según su propia medida. Me parece que desde Hellingrath, ningún encuentro con Hölderlin puede compararse en intensidad y también en fuerza descifradora con el de Heidegger, pese a todas sus desfiguraciones y desdibujamientos.[20]

En las *Beiträge,* traducidas al castellano con el título de *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* la devoción de Heidegger va más lejos, al grado que pudiera entenderse que predica la franca subordinación de la filosofía a la poesía, esa vieja maestra de la humanidad: sostiene, ni más ni menos, que la tarea del pensador consiste en preparar la lectura de Hölderlin. Cito las palabras de Heidegger:

> La determinación histórica de la filosofía culmina en el conocimiento de la necesidad de prestar oído a la pala-

[20] Hans-Georg Gadamer. *Los caminos de Heidegger.* Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002, p. 33.

> bra de Hölderlin. [...] tiene que crearse una preparación del pensar para la interpretación de Hölderlin.[21]

En su libro sobre *Schelling y la libertad humana,* después de referir de modo sumario los logros y el itinerario intelectual de los tres amigos suavos, Schelling, Hegel y Hölderlin, unidos de manera tan orgánica en sus principios, cuando eran estudiantes en el Seminario de Tubinga, anota Heidegger de manera premonitoria, es decir, anticipando una ejecutoria filosófica dentro de la cual él mismo es quizás el eslabón más decisivo:

> Ellos llevaron a cabo, cada uno según su ley, tan sólo una configuración del espíritu alemán, cuya transformación en una fuerza histórica no se ha cumplido aún —y la cual sólo podrá ser realizada cuando nosotros hayamos aprendido a preservar y admirar una obra creadora.[22]

El vínculo con Hegel es sin duda el más problemático. George Steiner anota como de pasada, sin esclarecer mayormente su afirmación: "Parte orgánica de *Sein und Zeit* son la *Fenomenología* de Hegel y la crítica de los valores de Nietzsche".[23]

[21] Martin Heidegger. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento.* Traducción de Dina V. Picotti. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2003, p. 338.

[22] Martin Heidegger. *Schelling y la libertad humana.* Traducicón de Alberto Rosales. Caracas: Monte Ávila Editores, 1985, p. 3.

[23] George Steiner. *Heidegger.* Traducción de Jorge Aguilar Mora. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 103-104.

Algunos de los pasajes más discutibles de *Ser y tiempo,* para mi gusto, tienen que ver con Hegel. Desde el párrafo inicial de la obra, como se mencionó antes, Heidegger sugiere que incluso la filosofía hegeliana no ha hecho sino "retocar" la obra maestra de la ontología antigua representada en las figuras de Platón y Aristóteles, insinuando así que más de veinte siglos de filosofar occidental han pasado en blanco. Todavía más, en el penúltimo parágrafo de *Ser y tiempo,* crucial en tanto que ahí tendría que mostrarse todo el vigor de la aportación heideggeriana, que como se sabe, propone que el ser sólo puede dilucidarse a partir de una inmersión en la temporalidad originaria, es decir, a partir de un nuevo concepto de tiempo, equipara la concepción hegeliana del tiempo con la noción vulgar del mismo, y por si fuera poco, remite su última fuente al concepto de tiempo que ya habría acuñado Aristóteles en alguna parte de su *Física,* en aquellos pasajes en que habla del movimiento de los cuerpos. La contrapartida cómica de este ataque a Hegel, se dio cuando en alguno de sus seminarios dedicados justamente a la *Fenomenología,* algún alumno le habría observado que su concepción de la temporalidad era de hecho la misma que había defendido Hegel.

A lo largo de toda su obra, me parece, Heidegger se está confrontando no siempre de manera abierta con su gran antecesor. Se diría que Heidegger sabe que la única figura que le puede hacer sombra es una figura ya desaparecida, pero no menos presente a través de su influencia filosófica. Quien haya revisado los dos tomos del *Nietzsche* de Heidegger, no me dejará mentir:

además de una poderosa dilucidación del pensamiento de este pensador del "eterno retorno", a quien Heidegger considera el último de los representantes de la metafísica de Occidente, el libro se convierte, no sé si a pesar de las propias intenciones del autor, en una auténtica *Auseinandersetzung* (una confrontación) con el pensamiento ¡igualmente metafísico! de Hegel. En la sesgada interpretación de Heidegger, el "saber absoluto" de Hegel no es sino una exaltación de la "subjetividad incondicionada", esto es, una versión adobada y absolutizada del subjetivismo moderno, en el cual "*es* ella misma el ser de todo ente".[24]

La reversión ontológica

La columna vertebral de *Ser y tiempo* está constituida por dos nociones correlativas que dependen la una de la otra: Dasein y mundo. El mérito indiscutible de Heidegger es haber convertido estos dos términos en verdaderas poleas filosóficas, sin las cuales nada se puede explicar. Son como el cráneo y el coxis de la obra, pero tensados y curvados de tal modo que logra cerrarse el círculo. La serpiente del conocimiento se muerde la cola. El ahí del ser-ahí es ya inmediatamente el mundo. El mundo es ya de modo inmediato el ser-ahí. Esta inme-

[24] Véase Martin Heidegger. *Nietzsche*. t. 2. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000, p. 242. Ahí mismo agrega Heidegger: "En la metafísica de Hegel, la subjetividad de la razón desarrolla su incondicionalidad".

diatez es una universalidad concreta que hay que aprehender, o mejor dicho, que no es posible dejar de aprehender. Sin el mundo no hay Dasein así como sin Dasein no puede haber mundo. Heidegger desplaza de manera genial la pregunta tradicional tanto del idealismo como del materialismo. Ante los dualismos predominantes, y que han contaminado de hecho la historia entera de la filosofía, Heidegger propone un monismo radical y autosuficiente. Él parte de una unidad que es también una unicidad, pues señala un acontecimiento único: la inquebrantable relación del Dasein con el mundo. Ésta es la radicalidad original a partir de la cual Heidegger hace brotar la pregunta por el ser y por el sentido del ser.

La palabra Dasein puede ser una palabra engañosa en su simplicidad. Como se sabe, el término tiene un significado corriente en la lengua alemana. Significa *existencia* y se la utiliza para cosas tan elevadas como indicar que hay tres sacos de patatas en el almacén, o que existen tres aspirantes para el puesto de afanador. El golpe genial de Heidegger estriba en haber tomado este término corriente de la lengua, en explorar el sentido etimológico implícito en él, que permanecía "oculto", por así decir, y de imprimirle al mismo una *torsión lingüística* de manera que, conservando de algún modo su antigua resonancia usual, pudiera adquirir otro significado totalmente subvertidor. En estos asuntos de política de la lengua, Heidegger no hace sino seguir el ejemplo de Hegel, quien estaba convencido —y predicó

con el ejemplo— que era necesario enseñarle "a la filosofía a que hable en alemán".[25] De ahí la dificultad para traducir el término. Dasein se compone de dos partículas: *Da*, que significa "ahí", y *Sein* que significa "ser". Esta afortunada creación de la lengua alemana no tiene una forma análoga en otras lenguas. "Existir", si separamos el "ex" de "sistir" ("exsistir"), se le parece un poco, y es la modalidad (de algún modo artificiosa y sólo en el nivel del significante) que han adoptado algunos traductores de Heidegger, como Manuel Jiménez Redondo en su versión de la *Introducción a la filosofía*. José Gaos acuñó "ser ahí", fórmula afortunada que hasta cierto punto se ha tornado canónica, y que incluso han adoptado los modernos traductores franceses (*êtrelà*). García Bacca proponía una extravagancia: "ser de verdad", mientras que el primer traductor francés de Heidegger, Corbin, utilizó "realidad humana". Jacques Derrida, entre otros, protestó contra el radical antropomorfismo de esta última expresión, que tergiversa de modo grosero el concepto acuñado por Heidegger. Eduardo Rivera, autor de la nueva traducción de *Ser y tiempo* al español, prefiere dejar el término en alemán.[26]

[25] Véase el proyecto de carta de Hegel a J.H. Voss, citada por Rafael Gutiérrez Girardot. *Cuestiones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 161. El único filósofo entre nosotros, que yo sepa, que ha reparado en la necesidad de afirmar "los modos de discurso reflexivo" que nos son cultivables a partir de nuestra propia lengua, es Bolívar Echeverría. Remito al capítulo titulado "El olmo y las peras", en Bolívar Echeverría. *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era, 2006.

[26] Pero los traductores no siempre cumplen lo que ofrecen. Aunque Rivera advierte que no traducirá la palabra *Dasein*, en la nota preliminar con que se abre el libro de Heidegger vierte: "[...] si la pregunta por el ser

Quizá no esté fuera de lugar retomar las palabras con las que Heidegger, en su seminario dedicado a Nietzsche de finales de los años treinta, justifica su elección del término. Dice así:

> *"Dasein"* nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser-hombre y es totalmente diferente de lo que Nietzsche y la tradición anterior entienden por existencia. Lo que nosotros designamos con *"Dasein"* no aparece anteriormente en la historia de la filosofía. Esta diferencia de uso lingüístico no se basa en un capricho casual. Detrás de ella se encuentran necesidades históricas esenciales.[27]

Casi sin proponérnoslo ya estamos hasta el cuello en las dificultades de la filosofía heideggeriana. Me gustaría sugerir que Dasein, en el empleo idiosincrático de Heidegger, no es un concepto, sino un abanico de conceptos. Quiero decir que significa distintas y encontradas cosas a la vez, que hay que saber conjuntar, o mejor dicho, desplegar. Quien no despliegue el abanico, se quedará con una sola idea, lo que implica una reducción. El asunto se torna delicado cuando se vislumbra que el Dasein es la piedra miliar del edificio, y que si esta piedra se mueve en la dirección incorrecta toda la construcción puede venirse abajo.

---

ha de poner en movimiento nuestra *existencia*" (cursivas mías), cuando si fuera coherente con su declaración tendría que anotar: "si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento a nuestro Dasein".

[27] Heidegger. *Nietzsche, op. cit.*, t. 1, pp. 228-229.

¿Por qué sostengo que es la piedra miliar? Esto obliga a considerar que toda la metafísica antigua, del *topos uranus* de Platón, al *noesis noeseos* de Aristóteles, al Uno inmóvil de Plotino, ubicaba el principio del ser fuera de este mundo, en una lejanía inalcanzable y por lo mismo trascendental. De este principio remoto emanaba todo lo demás. La revolución copernicana de Heidegger consiste en ubicar este Uno en el mundo, en los terrenos movedizos de la finitud, y en llamarle Dasein.[28] La *ontología fundamental* se llama así porque se fundamenta en un ente sin fundamento, un ente que nada en el abismo de la temporalidad y que se cubre de niebla a sí mismo llamado Dasein. La investigación acerca del ser ha de radicarse, como paso preliminar pero a la vez inexcusable, en la investigación de este "ente" al que en su existencia le va el ser.

¿Se trata en verdad de un ente? Antes de aclarar qué es, quizá sería conveniente decir que cosa *no es* el Dasein. En estricto sentido, el Dasein no podría ser un ente, una cosa, un objeto que está ahí. Lo propio del Dasein es temporalizar la temporalidad, advenir al ser, asumir el ser a partir de un proyecto-yecto, anticipándose por de-

[28] A fin de evitar cualquier malentendido, debe recordarse la aseveración de Heidegger en el sentido de que "el ente que somos nosotros mismos es ontológicamente lo más lejano". Ya en el § 5 de su obra afirma: "Sin lugar a dudas, el Dasein está no sólo ónticamente cerca, no sólo es lo más cercano —sino que incluso lo *somos* en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el Dasein es ontológicamente lo más lejano". Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, § 5, p. 39.

cirlo así a sí mismo. La existencia es este *facere*, esta movilidad a la que el Dasein está entregado, ocupándose (*Besorgen*) de las cosas que lo circundan tanto como cuidando o curando (*Sorgen*) de sí mismo. Tampoco es una "realidad" ni algo "presente", ni mucho menos un sinónimo para decir "hombre" o "realidad humana". Heidegger crea el término Dasein para desprenderse de las resonancias humanistas, cristianas, culturales y antropocéntricas que de modo inevitable se asocian a la palabra "hombre".[29] Él mismo justifica un principio de exclusión terminológica cuando explica en el § 10 de *Ser y tiempo* que no es por un capricho por lo que ha evitado incluso "las expresiones 'vida' y 'hombre', para designar al ente que somos nosotros mismos".[30] El doctor Ricardo Guerra sostiene que el Dasein es una estructura, y estoy totalmente de acuerdo con él, a condición de precisar que se trata de una estructura virtual, que pertenece en lo esencial al mundo de lo posible o de lo advenidero.[31] O sea: una estructura cargada de futuridad.

Encuentro dos remotas asociaciones que no puedo desligar del término Dasein. Una viene de Kant, la otra de

[29] Heidegger explica muy bien el problema cuando declara: "Pero, lo que bloquea o lanza por un falso camino la pregunta fundamental por el ser del Dasein es la habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana, cuyos insuficientes fundamentos ontológicos pasan inadvertidos incluso al personalismo y a la filosofía de la vida". Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, § 10, p. 73.

[30] *Ibid.*, § 10, p. 71.

[31] Le escuché esta expresión al doctor Guerra en el Seminario de Ontología que dirigió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Nietzsche. Al final de la primera sección de la *Crítica de la razón pura,* dedicada a "La estética trascendental", Kant señala que las intuiciones puras del espacio y del tiempo no tendrían por qué limitarse "al marco de la sensibilidad humana", en la medida en que las estima propias de todo *ser pensante finito.* A mí me parece que Heidegger, gran lector de Kant, pudo haberse impresionado por esta expresión, *ser pensante finito,* que de algún modo apunta hacia un ámbito intelectual autonomizado, desprovisto ya de las consabidas rebabas antropocentristas,[32] y que este ejemplo pudo inspirarle la acuñación del Dasein.

La otra asociación tiene que ver con el superhombre de Nietzsche. En el "Prólogo" de *Así habló Zaratustra,* Nietzsche deja muy en claro: "El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?"[33] Pienso que el Dasein es la contribución de Heidegger a esta superación. Ya se verá por qué.

Si puedo emplear una figura del lenguaje me gustaría decir que el Dasein es el nudo en que se anudan los cinco hilos formativos del pensamiento de Heidegger. En él confluyen pero no se quedan ahí. Dado que el Dasein es transitivo por excelencia, sólo anuda para desanudar, esto es, para proyectar y ejercerse a sí mismo como proyecto arrojado.

[32] Véase Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura.* Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1998, p. 90.

[33] Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 36.

En el "estar arrojado" del Dasein ya está implicada la noción de facticidad. El hecho bruto de la existencia tiene que ser asumido por el Dasein, en la medida en que él mismo *es* eso que se le impone. Kisiel explica que Fichte fue el primero en usar este término abstracto, y que

> [...] lo usa para describir nuestro encuentro con el rostro "bruto" de la realidad que resulta inaccesible al pensamiento racional. Lo fáctico es lo irracional por excelencia, el signo de la irracionalidad insuperable de la "materia" que se ofrece al pensamiento.

Agrega Kisiel que:

> [...] Fichte fue el primero, en la tradición kantiana, en explorar estas dualidades polares en términos de un "hiato irracional", que marcaría el abismo entre lo empírico y el *a priori*, entre lo individual y lo universal, entre el *quid facti* y el *quid juris*, entre la intuición y el concepto, en suma, entre la facticidad y la logicidad.[34]

El punto de partida de Heidegger es la caracterización del Dasein como un *factum*, como un hecho bruto de la existencia que está ahí, en medio del mundo, decidiendo a cada momento su vida, haciéndose cargo de sí mismo porque no tiene o no le queda de otra.

Afirma Heidegger:

[34] Kisiel, *op. cit.*, p. 27.

> Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el "que es", es lo que llamamos la *condición de arrojado* de este ente en su ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein es el ahí. El término "condición de arrojado" mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo.* [...] *La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia* [...] El "que" de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición.[35]

Aquí está un dato crucial en los análisis heideggerianos: a la facticidad no se la encuentra con la ayuda de la intuición, muchos menos con la ayuda del concepto; se la encuentra en la ocupación, en el *Besorgen*, en el hacerme cargo yo mismo de la existencia que es sólo mía. Esto se debe a que es un *factum*, pero también un *facere*, un "hacer". Por otra parte, habría que agregar que *condición de arrojado* se indica en alemán con la palabra *Geworfenheit*. Se trata de una expresión afortunada por su dureza, por la brutalidad animal a la que puede estar asociada. En algún lugar, Gadamer señala que en Alemania es habitual aplicar el término para referirse a la gata que acaba de parir, lo mismo que a los gatos recién nacidos.

> El ente que tiene el carácter de Dasein —continúa Heidegger— es su ahí de un modo tal que, explícitamente o no, se encuentra a sí mismo en su condición de arrojado

[35] Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, § 29, p. 159. Cursivas de Heidegger.

> [*in seiner Geworfenheit befindet*]. [...] Como ente que está entregado a su ser, el Dasein queda entregado también al *factum* de que ya ha debido encontrarse —pero en un encontrarse que, más que un directo buscar, se origina en un huir.[36]

Al huir de eso que se le impone y de lo cual no hay escapatoria, por otra parte, el Dasein se encuentra de cualquier modo a sí mismo.

Lo fáctico nombra algo irremontable e incomprensible de suyo que se nos impone y que traemos con nosotros mismos, a la manera de una carga o de un fardo que no nos es dado depositar en hombros ajenos.

A este respecto, explica Hans-Georg Gadamer:

> La paradoja heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad no significa, ciertamente, una interpretación que pretenda "comprender" la facticidad como tal; sería un verdadero contrasentido querer comprender, pese a todo, lo nada-más-que-fáctico, lo cerrado a todo "sentido". Hermenéutica de la facticidad quiere decir más bien que hay que entender la existencia misma como la ejecución de la comprensión y la interpretación y que en ello reside su característica ontológica.[37]

Una vez que hemos pasado por la "Introducción" de la obra, Heidegger entra en materia con estas dos líneas

[36] *Ibid.*, § 29, p. 169.
[37] Gadamer, *op. cit.*, p. 169.

que me parecen significativas: "Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*".[38] En castellano: "El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío*".[39] El "cada vez mío" se dice en alemán *je meines*, donde lo importante se juega en la introducción de esta partícula en apariencia insignificante: *je*. Como observa Kisiel:

> [...] el distributivo alemán *je*, tan fácil de ignorar (como hacen a menudo los traductores), se convierte en la verdadera marca "indicativa" de la facticidad del Dasein, cuyo ser es "cada vez (*je*) el mío".[40]

Aunque mis conocimientos del alemán son menos que rudimentarios, me atrevería a señalar que en esta estratégica frase, *je meines*, Heidegger parece apuntar a una tarea inacabable, infinita, que hay que estar recomenzando siempre. En efecto, la partícula *je* no sólo significa "cada vez", como vierte Rivera, o "en cada caso" como traduce Gaos, también significa *nunca*, o *jamás*, como en la expresión (que tomo de un diccionario) "hast du *je* so etwas gesehen?", "¿has visto *jamás* cosa parecida?". No quiero que se me malinterprete. No me estoy inconformando con las traducciones citadas, que son sin duda

[38] Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, § 9, p. 41.
[39] Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, § 9, p. 67.
[40] Kisiel, *op. cit.*, p. 27.

exactas las dos, me limito a indicar que por debajo del sentido principal *cada vez mío,* resuena también así sea como en sordina la otra posibilidad indicada en la misma expresión, *jamás mío, nunca mío.* Como si se insinuara que el Dasein está empeñado en comprender un ser que es en cada caso el suyo pero que jamás será en definitiva suyo, aludiendo a una mercurialidad que escapa de las manos. Dicho de otra manera: existir es estar en camino, siempre en camino; es enfrentarse y confrontarse con una tarea que no acaba sino con la muerte, a cuyo encuentro nos adelantamos veloces (*Vorlaufen*) quizá sin saberlo.

Por lo demás, hay cosas que van más allá de la voluntad y de la autoconciencia. El aclararse a sí mismo el Dasein se enfrenta en todo momento a los encubrimientos dominantes, que amenazan constantemente con oscurecer lo que ya ha sido aclarado, pero también a la propensión a la huida que es inherente al Dasein. Por eso se ha dicho que la existencia, tal y como la concibe Heidegger, es siempre *diesig,* esto es, nebulosa. Acudo otra vez al testimonio de un antiguo alumno, Gadamer, cuando indica:

> De una de las primeras clases del joven Heidegger se transmitió la frase: "La vida es '*diesig*'", lo que no tiene nada que ver con el *Dies* ["lo que está acá"], sino que significa nebuloso, brumoso. La frase dice por tanto que es algo esencialmente inherente a la vida el no abrirse a un pleno esclarecimiento en la autoconciencia, sino que se vuelve a rodear constantemente de niebla.

Estamos a una enorme distancia, como se comprende, del *cogito* de la filosofía cartesiana. Más adelante complementa:

> El carácter brumoso de la vida no quiere decir que la barquita de la vida no vea un horizonte claro y libre alrededor suyo. La brumosidad no sólo quiere decir oscurecimiento de la vista, sino que describe la constitución básica de la vida como tal, el movimiento en el que se realiza. Se envuelve en niebla ella misma.[41]

A través de la facticidad, o más bien, a partir de ella y con ella, Heidegger descubre el carácter ontológico del Dasein, carácter sin el cual, esto es obvio, la *ontología fundamental* se quedaría sin empleo. Retomo el estratégico párrafo inicial del § 9. Ahí dice Heidegger: "El ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el *ser* mismo lo que le va cada vez a este ente".

Dos cosas deriva Heidegger de lo anterior:

1) Un carácter imperativo, imperioso, que se le impone desde adentro al Dasein: el que *tiene-que-ser*, el que está obligado a ser. Su "que" constitutivo, su esencia (*essentia*) es un *Zusein*, un estar orillado a ser. "No le queda de otra" que ser, podríamos decir en mexicano. De esta primera caracterización, Heidegger concluye que el modo de existir del Dasein no es equiparable al modo de existir de las cosas que meramente están ahí, enfren-

[41] Gadamer, *op. cit.*, pp. 61-62 y 69.

te del Dasein. Toma entonces una decisión terminológica clave: en lugar de la palabra existencia, que reserva estrictamente para denominar el modo de ser del Dasein, cuando se trata de las cosas, dirá que *están-ahí* (*Vorhandenheit*), lo que Gaos traduce con el tecnicismo de su cosecha que de seguro para muchos es familiar: "ser ante los ojos". El Dasein no es un "ser ante los ojos", no es algo inerte que esté ahí, para usarse o para desecharse. Es un ente muy especial que está consignado al ser.

2) Pero esta consignación es cada vez la mía. "El ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez el mío", observa Heidegger. Ya apareció otra vez la expresión clave *je meines*, que está indisolublemente ligada a una individuación. "La referencia al Dasein —en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre *personal:* 'yo soy', 'tú eres'".

No me queda más remedio que citar a Heidegger *in extenso*:

> El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia. El Dasein *es* cada vez su posibilidad, y no la "tiene" tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez su posibilidad, este ente *puede* en su ser "escogerse", ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse "aparentemente". Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser *propio,* es decir, en la me-

> dida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad* e *impropiedad* —estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal—, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser "menos" o un grado de ser "inferior". Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces.[42]

Dos veces aparece en este párrafo la expresión entre guiones cada-vez-mío. El carácter de la *Jemeinigkeit*. Pero no hay que quedarse en esto. Es de notar que el autor introduce aquí la noción de posibilidad. El Dasein es siempre un ser posible, un ser advenidero (recuérdese que en la filosofía de Heidegger la posibilidad tiene un estatuto más alto que la realidad), un abanico de posibilidades en movimiento, asunto que hay que asociar, sin evadir sus resonancias nietzscheanas, con el poder-ser. El Dasein es un poder-ser, un *sein-können*.

El tema de la posibilidad que surge ahora se antoja la contraparte de la facticidad. Hay en lo fáctico un elemento irremediable, el "así es", el "así tuvo que ser", la presencia en bruto de lo ya devenido, de lo que no podría modificarse. El Dasein se sorprende a sí mismo en medio del mundo y no le queda más remedio que encararlo y encararse a sí mismo en esta coyuntura que él no

[42] Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 9, p. 68. Heidegger enfatiza.

ha tenido la oportunidad de escoger, y que le impone lo mismo un cuerpo que una conciencia. Con la condición de arrojado, hay que recordarlo, Heidegger no mienta tanto el hecho de que se encuentre el Dasein "arrojado" en un mundo, sino, de modo todavía más "anterior", si es que la expresión es aquí utilizable, el hecho de que el Dasein se encuentra "arrojado" en sí mismo, entregado a sí mismo, consignado a sí mismo por el ser.

Si el Dasein es posibilidad, si lejos de ser algo que está ahí ya constituido, es por el contrario un flujo en constante reordenación, se justifica que al lado del aspecto fáctico del Dasein hablemos del Dasein como una tarea, como algo que está siempre por hacerse, siempre por construir.

No le estoy adosando a Heidegger algo que no encuentre formulado de manera explícita en sus textos, y de manera reiterada, además. La noción del Dasein como tarea es auténticamente, hasta donde alcanzo a ver, una noción heideggeriana. Me apoyo para sostener lo anterior en la siguiente cita, que divido en dos partes. Resume Heidegger a la altura del § 63 de *Ser y tiempo*:

> Al mostrar las estructuras más elementales del estar-en-el-mundo, definición del concepto de mundo, aclaración del inmediato y mediano "quien" de este ente —el uno-mismo— e interpretación del "ahí", y, sobre todo, al hacer los análisis del cuidado, la muerte, la conciencia y la culpa, se ha podido ver *cómo*, en el Dasein mismo, la comprensión común de la ocupación se ha adueñado del poder-ser y de su abrir, es decir, de su cerrar.

En esta primera parte del texto, Heidegger alude a la caída del Dasein en el mundo del "se", en el imperio del "uno", que nivela al Dasein en la medianía de la cotidianidad y lo convierte, si puedo agregar algo, en un dato más para la estadística.

La continuación del texto propone el remedio contra este "caer" en la existencia impropia. Dice ahí Heidegger:

> El *modo de ser* del Dasein *exige*, pues, que una interpretación ontológica, cuya meta sea la originariedad de la mostración fenoménica, *conquiste para sí el ser de este ente en contra de la tendencia encubridora que hay en él*. De ahí que el análisis existencial tenga en todo momento el carácter de algo que *violenta* las pretensiones o la falta de pretensiones y la aquietada "evidencia" de la interpretación cotidiana.[43]

El ser del Dasein ha de ser *conquistado*, ha de ser "arrebatado", podría decirse, a la interpretación vulgar. Esta tarea no nos concierne, se me podría replicar, puesto que Heidegger asigna esta responsabilidad a lo que él llama una "interpretación ontológica" que tendría que estar a cargo de los filósofos. El Heidegger juvenil sostenía —y me parece que esta actitud no lo abandonará nunca— que no había que hablar *sobre* la vida fáctica, sino *desde* la vida fáctica. El texto que acabo de mencionar es testimonio de esta actitud metodológica, por eso leemos: "El *modo de ser* del Dasein *exige* [...]", quiere decir, no es que

[43] *Ibid.*, § 63, p. 330. Cursivas de Heidegger.

él como filósofo y desde afuera pretenda tal o cual cosa, sino que *el modo de ser* del Dasein así lo requiere. Por otra parte, cuando el lector navega a la altura de las trescientas páginas, supongo que ya estará de alguna manera involucrado, así sea de manera refleja, en el proyecto de esta interpretación ontológica a la que el autor lo invita con reiterada vehemencia. Lo esencial, en fin, es que el Dasein aparece aquí como una tarea. El ser de este "ente" que es el Dasein ha de ser *conquistado* por la investigación ontológica, pero no para cumplir una misión cognoscitiva o académica, sino para cambiar o transformar al Dasein mismo, creo que esto está implícito, para permitir que el Dasein *llegue a ser* lo que en su ser *es*.

Aquí me viene a la cabeza que Kant distinguía dos tipos de filosofía. La filosofía "en sentido académico" y la filosofía "en sentido mundano". A pesar de su riguroso estilo académico, obediente de las formas y las normas del trabajo universitario, el contenido y la intención del tratado de *Ser y tiempo* tendrían que ubicarlo dentro del segundo tipo de filosofía, una "filosofía en sentido mundano", que pretende cambiar no sólo el Dasein individual, sino el Dasein que hay en potencia en cada lector de la obra.

Esto lo reconoce el propio Heidegger en la importante nota preliminar que agregó a la séptima edición de su texto. Se la encuentra en el vestíbulo del libro (en la edición del Fondo de Cultura Económica), una página antes de la dedicatoria a Husserl, y el objeto directo de la nota es informar que la segunda parte de *Ser y tiempo*... no habrá de escribirse. La obra, que estaba pla-

neada para desplegarse en dos tomos, quedará para siempre como una obra interrumpida. Así lo explica Heidegger en la nota a que me refiero:

> Se ha suprimido la indicación "Primera mitad" que hasta la fecha trajeron todas las ediciones. Después de más de un cuarto de siglo, no es posible ya añadir la segunda mitad sin refundir la primera, cuyo camino, con todo, ha sido necesario —hoy mismo inclusive—, *si es que la pregunta por el ser ha de hacer caminar a nuestro "ser ahí"* (cursivas mías).

Transcribo en esta ocasión la traducción de Gaos, más exacta en este punto que la de Rivera, subrayando dos aspectos: primero, la actualidad del llamado heideggeriano. *Ser y tiempo* es un camino necesario que hay que recorrer, pero que hay que recorrer incluso hoy, ahora; segundo, pero esta necesidad sólo se justifica o sólo tiene sentido *si la pregunta por el ser ha de hacer caminar a nuestro "ser ahí"*, es decir, *a nuestro Dasein* histórico.

La preocupación de Heidegger, me parece que queda claro con la anterior indicación, no es teorética, en el sentido de que no es contemplativa, y no es tampoco académica. Responde a una urgencia de transformación histórica. No se trata de conocer desde afuera y sin involucrarse en el asunto qué cosa sea el Dasein, sino de *ponerlo en movimiento*, como dice la traducción de Rivera, o de *hacer caminar a nuestro "ser ahí"* como vierte Gaos.

También podría decirse, atendiendo a otros textos de Heidegger, *necesidad* de que el hombre dé el "salto" has-

ta el Dasein. En *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* un Heidegger oracular y mesiánico, exclama: "¡Qué pocos saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del ser y con esto el salto del hombre al ser-ahí!" La verdad del ser, el otro comienzo de la filosofía, parece decir Heidegger, requiere del "salto" (y por lo tanto, de la transformación) del hombre en el Dasein.[44]

El hilo fenomenológico del Dasein tiene que ver con el Dasein como ser descubridor, como ser capaz de abrir un claro en el bosque del ser. Sin duda la expresión de este rasgo del Dasein habrá de desplegarse sobre todo en el famoso § 44, dedicado al tema de la verdad. Se trata de uno de los capítulos centrales de la obra, pero no es mi asunto ocuparme de él. Sólo diré que el punto de arranque de Heidegger bien podría ser esta afirmación: "Ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein".[45]

Heidegger le otorga a la fenomenología el privilegio de ser la vía de acceso a la ontología. El Dasein fenomenológico (si es que una cosa tal existe) es el Dasein que se abre al ser y que se deja interpelar por él, en una aperturidad que también incluye por supuesto la apertura hacia el mundo.[46] El Dasein hermenéutico, por su

[44] Heidegger, *Aportes a la filosofía, op. cit.,* p. 333.

[45] *Ser y tiempo, op. cit.,* § 44, p. 240.

[46] La filosofía misma pareciera convertirse en una rama de la fenomenología. Me atengo a la siguiente definición proporcionada por Heidegger: "La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en una hermenéutica del Dasein [...]", *Ser y tiempo, op. cit.,* § 7, p. 61.

parte, es el que navega con el ser-en-el-mundo. El Heidegger de la "caída", del Dasein que se encubre a sí mismo y prefiere absorberse en el mundo cotidiano del uno, del "se dice", del "se piensa", de las "habladurías" y del "afán de novedades", el Heidegger del Dasein de la cotidianidad promedio, degradado a simple mención estadística, utiliza para su análisis herramientas hermenéuticas. Al Dasein de la cotidianeidad hay que comprenderlo desde el tener-previo (*Vorhabe*), el ver-previo (*Vorsicht*) y el comprender-previo (*Vorgriff*) en el que regularmente se mueve.

Indiqué arriba que Heidegger somete la hermenéutica de Dilthey a una *torsión* que equivale a una verdadera refundación. Si lo puedo decir en un lenguaje grosero y aproximativo, diré que Heidegger postula que el Dasein es un dispositivo hermenéutico originario. La hermenéutica académica, de tal suerte, se ve puesta al servicio de la facticidad. Sólo porque el Dasein es originariamente hermenéutico, es que puede haber una hermenéutica histórica o una hermenéutica de los textos. "El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia".

El Dasein es en el mundo. *Ser y tiempo* sostiene que el ser-en-el-mundo hay que entenderlo como un *a priori* existencial, como "una estructura originaria y siempre total". ¿Pero cómo hay que entender el "ser-en" del ser-en-el-mundo? El agua está en el vaso, el traje en el ar-

mario. Pero este estar-en corresponde a entes inertes que están ahí, y que no tienen el carácter del Dasein. Estas cosas que se encuentran dentro del mundo pueden entenderse en términos categoriales. El ser-en-el-mundo no podría describirse así. El Dasein hace mundo, y también al revés, el mundo mundea. El vocablo alemán *bin* ("soy") se relaciona con la preposición *bei* ("en", "en medio de", "junto a"); de donde *ich bin* ("yo soy") quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo de tal o cual manera familiar. "Ser" como infinitivo de "yo soy", esto es, como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial de ser-en-el-mundo...[47]

El ser-en-el-mundo y sus antecedentes

El Dasein no "tiene" mundo, *es* en el mundo. Del ser-en-el-mundo se deriva la ocupación. Heidegger distingue entre lo que sería la significación óntica, corriente del término, y la ontológica. *Besorgen* sería la palabra para este "llevar a cabo", "realizar" o "aclarar un asunto". También quiere decir "procurar algo", en el sentido de "conseguírselo". Enseguida delimita Heidegger, para evitar confusiones:

> En contraposición a estas significaciones precientíficas y ónticas, la expresión "ocuparse de algo" se usa en la

[47] Resumen casi literal de las pp. 80-81 de *Ser y tiempo*.

> presente investigación como término ontológico (un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo.[48]

En este punto, Heidegger inicia un juego de correspondencias entre *Besorgen*, "ocuparse de", *Sorge*, que significa "cuidado" y que Gaos traduce como "cura", y *Fürsorge*, que significa "solicitud" y que Gaos vierte como "procurar por". El término medular, del que derivarían los otros, es *sorgen*, y alude al cuidado de sí que es propio del Dasein.

Lo habitual de este ser-en-el-mundo es el absorberse en el mundo. El Dasein está absorto en su ocupación, y esto quiere decir que de algún modo está perdido con respecto de sí mismo en el mundo. ¿Pero qué quiere decir mundo? Problemática del fenómeno mundo. La mundaneidad es un existencial. Cuando se pregunta por el mundo no se abandona el campo temático de la analítica del Dasein. Heidegger esboza cuatro nociones distintas de mundo: *1*. Como concepto óntico, la totalidad del ente que está ahí, incluyendo la naturaleza. 2. Como concepto ontológico (categorial). Como ser del ente que se mencionó antes. *3*. Como concepto preontológico que es el que le importa a Heidegger. Aquello en lo que vive un Dasein fáctico como tal. *4*. Por último, mundo como concepto ontológico-existencial de la mundaneidad.

Cito a Heidegger en la traducción de Rivera:

[48] *Ibid.*, § 12, p. 83.

> La derivación "mundano" apunta entonces terminológicamente a un modo de ser del Dasein, y nunca al de un ente que está ahí "en" el mundo. A éste lo llamaremos ente del mundo o intramundano.[49]

Me detengo en este "ente del mundo", en la versión de Rivera, o en este "perteneciente al mundo" en la versión respectiva de Gaos. La expresión alemana que utiliza el autor es *weltzugehörig*, que me sospecho tiene una resonancia un poco más drástica, si se considera que *hörig*, es "sujeto" pero también "esclavo", y que el compuesto *hörigkeit* aparece en los diccionarios como "servidumbre". En los tratados de sexología consta que *sexuellehörigkeit* refiere una relación erótica humillante, forzada, sadomasoquista. De donde estimo, si extremo la expresión y elimino la probable "pudibundez" de los traductores, que la nota *weltzuhörig* lo que me está diciendo es que el Dasein es un siervo o un esclavo del mundo (¡hay que morder el polvo!), no meramente un ente "del mundo" o "perteneciente" al mundo como apuntan al parecer de manera "cauta" los traductores.[50]

La nota no me parece frívola si de lo que se trata es de mostrar la peculiar relación de Dasein con el mundo, una relación que podríamos llamar "inquebrantable". En su *Introducción a la filosofía,* Heidegger confirma esta ecuación esencial: "Dasein no significa en el fondo

[49] *Ibid.*, § 14, p. 93.

[50] Apoya esta interpretación la nota que agrega el propio Heidegger en el *Hüttenexemplar,* o sea, el ejemplar de *Ser y tiempo* que utilizaba para su uso personal: "Da-sein gerade ist *welthörig*".

otra cosa que ser-en-el-mundo; ésta es la estructura básica que hay que atribuir a (que hay que predicar de) la exsistencia o Dasein".[51] Aunque también se podría revertir el punto de vista, y sugerir que el mundo es "daseiniforme", si se me permite emplear la expresión. El concepto de mundaneidad no debe construirse, como se ha hecho hasta ahora, apunta el autor, partir del ser del ente llamado naturaleza, ni mucho menos a partir de la aglomeración de las cosas que "están ahí", sino tomando como base una analítica del Dasein, o sea, la forma muy peculiar del *existir* de este ente. Empero, y éste es el argumento toral, debido al fenómeno de la "caída", el Dasein mismo se mueve regularmente en una interpretación preontológica de la mundaneidad.

Como consecuencia de ello, el fenómeno del ser-en-el-mundo se nos torna *invisible,* en la medida en que lo "comprendemos" y lo "explicamos" desde supuestos cósicos que están ligados indisolublemente al punto de vista de la ontología tradicional, o desde el punto de una "teoría del conocimiento" que postula de entrada sin problematizarla una relación dual entre sujeto y objeto que se da por "natural", y por lo mismo impermeable a la crítica. Observa Heidegger:

> El estar-en-el-mundo —aunque prefenomenológicamente experimentado y conocido— se hace *invisible* como consecuencia de una interpretación ontológicamente inadecuada. Ahora se conoce la constitución del Dasein

[51] Martin Heidegger. *Introducción a la filosofía.* Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Fronesis-Cátedra, 2001, p. 253.

> —y además como algo obvio— tan sólo en la forma que ella cobra en la interpretación inadecuada. De esta manera ella se convierte en el punto de partida "evidente" para los problemas de la teoría del conocimiento o de la "metafísica del conocimiento". Porque ¿qué puede ser más evidente que el hecho de que un sujeto se relacione con un "objeto" y viceversa? Esta "relación-sujeto-objeto" se convierte en supuesto necesario. Pero todo esto no pasa de ser un supuesto que —aunque incuestionable en su facticidad— resulta, sin embargo, y precisamente por ello, enteramente fatal, si su necesidad ontológica y, sobre todo, su sentido ontológico son dejados en la oscuridad.[52]

El conocimiento del mundo no es algo nuevo.

> Pero en cuanto el "fenómeno" mismo del "conocimiento del mundo" —continúa Heidegger— empezó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación "externa" y formal. Indicio de ello es el modo, todavía hoy usual, de entender el conocimiento como una "relación entre sujeto y objeto", modo de entender que encierra tanto de "verdad" como de vacuidad. Además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo.[53]

Heidegger no es el primero, que yo sepa, en cuestionar la consabida relación sujeto-objeto, me parece que Hegel

[52] Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 12, p. 85. Cursivas de Heidegger.
[53] *Ibid.*, § 13, p. 86.

es un poderoso antecedente de ello, pero sí quizá quien ha llevado este planteamiento hasta un fondo de extrema radicalidad. El secreto de esta radicalidad estriba, a mi modo de ver, tanto en el hallazgo del concepto técnico del Dasein como en la incorporación correlativa a la filosofía del concepto de mundo, al que nunca antes se le había dado una tal importancia constitutiva. Por cierto, Heidegger da de mundo una definición rabiosamente pragmática, como ya se vio antes: mundo es aquello desde lo cual lo "a la mano" está "a la mano". Todo está por *utilizarse* y para *utilizarse*. Hasta las estrellas del cielo son "un útil no comprendido".

En su *Introducción a la filosofía*, el curso que impartiera en Friburgo a finales de 1928 y principios de 1929, Heidegger se demora como en ninguna otra parte en el tema de la "cosmovisión", es decir, de la *Weltanshauung*. La palabra, comienza precisando Heidegger, acaso con cierto inocultable orgullo, "es una acuñación específicamente alemana de finales del siglo XVIII". El primero que la utilizaría es Kant; siguen los románticos, con Schelling a la cabeza; Hegel hablará de una *Weltanshauung* moral; el historiador Ranke, de una *Weltanshauung* religiosa y cristiana; su uso se ampliará y prolongará en Dilthey, Jaspers y Scheler. Desde los románticos, la *Weltanshauung* adquiere el rango de una formación inconsciente que quizá por lo mismo prevalece de una manera global por encima de la voluntad y de la conciencia de los individuos. Este firme antecedente sin duda ha influido para que Heidegger sostenga, en este mismo libro, sintonizando por decirlo así con los románticos: "El

ser-en-el-mundo en tanto que trascendencia, en tanto que juego trascendental, es siempre formación de mundo, *Welt-bildung*".[54]

Expuse en otro momento la cercanía, para mí indubitable, entre algunos de los representantes más conspicuos del idealismo alemán y el pensamiento de Heidegger. Esta noción, acabada de citar, del ser-en-el-mundo como verdadero *formador* de mundo, como auténtica *Welt-bildung*, aparece de manera embrionaria pero con toda claridad en un viejo documento del joven Hegel. Me refiero al texto que alguien ha bautizado como *El más antiguo programa del idealismo alemán*. Ahí afirma un Hegel impetuoso que empieza a afinar sus armas:

> La primera idea es naturalmente la representación de *mí mismo* como de un ser absolutamente libre. Con el ser libre, autoconsciente, emerge, simultáneamente, un *mundo* entero —de la nada—, la única *creación de la nada* verdadera y pensable.[55]

Es bueno que nos quedemos con la nada generadora y totalizante de este planteamiento.

[54] Heidegger, *Introducción a la filosofía, op. cit.*, p. 327.

[55] G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*. Edición y traducción de José M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 219. El énfasis es de Hegel.

Problemas del lenguaje y de la comprensión existencial en *Ser y tiempo*

Uno

> *El tiempo, en su paciencia y en su largura, en su espera, no es una "intencionalidad" ni una finalidad (finalidad de lo Infinito —¡qué irrisorio!—): pertenece a lo Infinito y, en la responsabilidad por el otro, significa la diacronía.*
>
> Emmanuel Levinas

Sólo se comprende en el tiempo, y todavía mejor, desde el tiempo. La temporalidad es el gran vehículo que lleva al sí mismo infinitamente de un punto de partida (un previo irrecusable) a un punto de llegada (al que se está anticipando en cada momento) y viceversa, pasando por supuesto por el presenciar del presente, que persiste como rastro obstinado en el instante mismo en que todo se disuelve en el aire. Los tres éxtasis de la temporalidad, el retener, el presenciar y el anticipar, entendidos como articulación, es decir, como operación unitaria y a la vez unificadora, son el requisito para lo que Heidegger llama la compresión existencial. Lo que habría que subrayar, me parece, es que esta comprensión puede darse lo mismo en el nivel óntico que en el ontológico, y que se trata de dos niveles que no se excluyen de modo forzoso, más bien se diría que se da entre ambos planos una vinculación sutil pero no menos valedera que siempre queda por investigar y que constituye, si lo puedo

aventurar así, la esencia última del Dasein. "La ontología tiene un fundamento óntico", ha dicho Heidegger, indicando de algún modo esta vinculación que podría revertirse, pues lo óntico tiene a su vez un fundamento ontológico, como se verá más adelante.

En el nivel óntico, precurso, es decir, anticipo que esta tarde voy al cine, y reservo los boletos para la función. En el nivel ontológico, me anticipo a mí mismo en el modo de la posibilidad, es decir, me comprendo como la posibilidad de toda posibilidad, con lo que me encamino precursando hacia un fin que se ubica en un ámbito que trasciende toda operación instrumental. Lo óntico (la decisión instrumental) puede tener resonancias ontológicas (que imbrican lo teleológico) y viceversa. Lo ontológico contagia a lo óntico. Por ello la retención puede moverse en estos dos niveles que no necesariamente se excluyen. En el nivel óntico, el retener comprende todo aquello que tiene que ver con la reminiscencia, con los recuerdos que me conciernen, y que constituyen la trama experimentada (y a veces también imaginada) de mi existencia. En el nivel ontológico, la retención trae a cuento algo todavía más fundamental, los *a priori* de mi existencia. El *a priori* existencial de mi ser-en-el-mundo, por ejemplo, del que no puedo prescindir, incluso aunque pretenda ignorarlo, y que por eso se presenta como irrecusable. Se diría que el Dasein, de tal suerte, camina descalzo sobre una cuerda tensa que se sostiene entre dos extremos. El del precursar, que anticipa finalidades aunque también anticipa el fin, el estar de cara a

la muerte, y el extremo de la anterioridad, una anterioridad "inmemorial", podría decirse, para usar una expresión de Levinas, compuesto por los *a priori* existenciales.

Por cierto, Heidegger subraya el nivel estrictamente ontológico de estas anterioridades cuando explica, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

> Ya en la antigüedad se vio que el ser y sus determinaciones subyacían en cierto modo a los entes, les precedían, eran algo προτερον, algo anterior. La denominación terminológica para este carácter de la precedencia del ser respecto del ente es la expresión *a priori*, es decir, el sentido de lo anterior y su posibilidad. [...] La anterioridad es una determinación temporal, pero una prioridad tal que no yace en el orden temporal del tiempo, que medimos con el reloj, sino una anterioridad que pertenece al "mundo invertido".[1]

[1] Martin Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción y prólogo de Juan José García Norro. Madrid; Editorial Trotta, 2000, pp. 45-46. Me permití cambiar la expresión "mundo trastocado" que emplea el traductor, por la de "mundo invertido" que suena más natural entre nosotros. Es la expresión que utiliza Wenceslao Roces en su traducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y la que vuelve a aparecer en el libro de Gadamer titulado *La dialéctica de Hegel*. En cuanto a la preeminencia de lo ontológico sobre lo óntico, lo que Heidegger llamará la verdadera revolución copernicana, puede citarse este pasaje sobre Kant: "Por la revelación de la esencia de la síntesis pura desde su propio fundamento, empezamos a comprender cómo el conocimiento ontológico puede condicionar la posibilidad del conocimiento óntico". Ahí mismo, sostiene: "La verdad óntica se orienta necesariamente hacia la verdad ontológica. Ésta es, en un nuevo sentido, la interpretación legítima del sentido de la 'revolución copernicana'". Martin Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth y Elsa Cecilia Frost. México: FCE, 1981, pp. 42 y 25. Una formulación adicional de la misma idea se encuen-

Este campo de investigación, el del "mundo invertido", es el que concierne propiamente a la fenomenología según Heidegger. Por eso afirma: "Los componentes fundamentales que pertenecen al conocimiento apriorístico constituyen lo que llamamos *fenomenología*".[2]

Sólo teniendo en cuenta esto se puede acceder al concepto correcto de Dasein. Éste sólo existe en la medida en que conjunta dos "cosas" que no están a la vista, y que por lo mismo se diría que pertenecen al ámbito de la posibilidad: los *a priori* fundamentales y las anticipaciones. Dicho de otra manera, el Dasein es la flecha arrojada que surge del arco de las anterioridades y de la cuerda siempre tensada de las anticipaciones. Pero se trata de una flecha no entitativa, por decirlo así, que no es un ente en absoluto aunque pueda tener el aspecto de un ente, y que por lo tanto no puede ser filmado, fotografiado ni medido en su trayectoria. Por eso afirma Heidegger en *Ser y tiempo*: "El Dasein no es algo que es-

---

tra en uno de sus cursos sobre Kant de la época de Marburgo: "The Copernican revolution states simply that *ontic knowledge of beings must be guided in advance by ontological knowledge.* Far from resolving the real beings into subjective representatios, the Copernican revolution elucidates for the first time the possibility of acces to objects themselves". Martin Heidegger. *Phenomenological Interpretation of Kant's "Critique of Pure Reason"*. Translation by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 38. Cursivas de Heidegger.

[2] Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología, op. cit.*, p. 46. En sus *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), ya proponía Heidegger una definición semejante: "Fenomenología es descripción analítica de la intencionalidad en su '*a priori*'", cit. por Pablo Redondo. "Heidegger ante la fenomenología de Husserl", en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. IV. Málaga: Universidad de Málaga, 1999, p. 121.

tá-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser posible. El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad". Corrobora, ahí mismo: "el Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo a otro, *posibilidad arrojada.* El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser".[3]

"El Dasein no es algo que *está-ahí* [...]." Subrayo la expresión *está-ahí* para que quede claro que el Dasein en estricto sentido, o cuando menos "primariamente", no es algo entitativo, no es un ente o un subsistente (un *Vorhandensein*), por más que en muchos pasajes de su libro Heidegger incurra en imprecisión terminológica. En efecto, de modo regular y desde los primeros renglones de su tratado, Heidegger se refiere al Dasein como un ente muy peculiar, pero al fin, como un ente. "El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez

[3] Martin Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 31, pp. 167-168. Enfasis de Heidegger. El Dasein es como enfatiza Heidegger *"primariamente* un ser posible". Al enfatizar lo primario, que sería también, lo originario, Heidegger no necesariamente excluye que en un segundo momento este ser posible se vuelva real, es decir, que pase del reino de la posibilidad al de lo entitativo. Dado que el más propio poder-ser es en realidad un tener-que-ser, el Dasein tiene-que-ser su *ahí* [...] El ser está llamado a lo entitativo, y en un sentido notable depende también en alguna medida de lo entitativo. En otro texto de la misma época, Heidegger ha escrito: "[...] debe reconocerse asimismo que el ser del sujeto no consiste sólo en conocimiento de sí mismo —por no mencionar que el modo de ser de este conocimiento de sí queda indeterminado—, sino que el ser del Dasein es al mismo tiempo determinado por su ser en algún sentido —empleando la expresión con la cautela necesaria— subsistente y de hecho de tal modo que no es traído a la existencia por sus propias fuerzas". Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología, op. cit.*, p. 194.

mío". "En el ser de este ente se la ha este mismo con su ser". "La 'esencia' de este ente consiste en su tener-que-ser" (véase *Ser y tiempo*, § 9). Podría citar otros pasajes parecidos, en los que se confiere de modo explícito al Dasein el carácter de un ente. Pase lo anterior empero sólo como una forma de hacerse entender, sabiendo que en rigor de originalidad el Dasein no es algo real, algo asible o documentable, una *actualitas*, como el mismo Heidegger lo subraya en el primer apartado del parágrafo que se menciona, al distinguir del término tradicional *existentia* aplicable a la realidad de las cosas, el término *Existenz* que concerniría de modo exclusivo al modo de ser del Dasein. Como consecuencia, podríamos agregar, del Dasein no se pueden tomar fotografías o grabaciones, ni se pueden hacer mediciones con él,[4] aunque sí sea posible tener en una cinta o sobre un papel unas huellas mnémicas correspondientes. Lo que aparecería en la fotografía no es el Dasein como tal, sino en dado caso sus indicios, sus síntomas, los rastros entitativos que remiten a su existencia (en el sentido de *Existenz*), pero que de ningún modo la entregan en su ser inmediato. El Dasein tiene un cuerpo, por supuesto, pero él mismo no *es* un cuerpo, sino como afirma Heidegger *posibilidad existencial* en estado puro.[5]

[4] Esto ya lo sabía el Hegel de la *Fenomenología* cuando se burlaba de las pretensiones "científicas" de los frenólogos. Véase *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 190-191.

[5] Esta posibilidad existencial, por supuesto, no flota en el espacio como un ánima en pena. Quizás Hegel ha visto esta dialéctica que conjuga lo ontológico con lo óntico al referir en los siguientes términos la situa-

Podría decirse que el núcleo de la posibilidad existencial es la comprensión. Esta posibilidad sólo existe como comprensión de las *posibilidades de ser* del Dasein. Si además se considera que el proyecto filosófico heideggeriano acerca de la comprensión del ser, es decir, de levantar los cimientos de una ontología, pasa por el esclarecimiento del modo de ser del ser que comprende el ser, se entenderá que el tema de la comprensión existencial o de la hermenéutica fenomenológica ocupe un lugar estratégico dentro de la configuración de *Ser y tiempo*. La toma de posición de Heidegger al respecto no podía ser más radical. Para Heidegger pensar y ser son lo mismo. Dicho de manera más precisa: comprender y ser son lo mismo. Esto quiere decir que el ser del Dasein se constituye en el comprender, que sólo adviene al ser en el comprender. Lo que aquí interesa no es un comprender teórico o metódico, arrogancia de un pretendido saber científico, sino el comprender afectivamente templado. No sólo un comprender situado y a la vez en el tiempo, sino originario, que surge del núcleo mismo del Dasein. Un comprender que es esencialmente *Lichtung*, apertura de aquel ser al que en el comprender le va el ser. Sostiene Heidegger: "En la comprensión del

---

ción del individuo en relación con su materia corporal: "Este *ser*, el *cuerpo* de la individualidad determinada, es la *originariedad* de ella, lo que ella no ha hecho. Pero, en cuanto que el individuo sólo es, al mismo tiempo, lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo *producida* por él; es, a la par, un *signo* que no ha permanecido una cosa inmediata y en el que el individuo sólo da a conocer lo que él *es*, en cuanto pone en obra su naturaleza originaria". Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 185.

por-mor-de está coabierta la significatividad que en él se funda".[6] Significatividad amplísima, que engloba el sentido y que comprende aquello incluso que es inarticulable, y que no llegaría por ende a la expresión.[7] Pero que funda, por esto mismo, toda posibilidad en el sentido existencial del término. Como dice Heidegger:

> En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de la posibilidad.[8]

Bien entendida, la posibilidad existencial funda el estrato más originario de la comprensión y le otorga características singulares que no podrían confundirse con

[6] Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 31, p. 167.

[7] Tan cercano a Husserl, su maestro, Heidegger tampoco discrimina entre significado y sentido (entre *Bedeutung* y *Sinn*). Derrida advierte en *La voz y el fenómeno* acerca de esta subsumsión del sentido en favor de la significación, del querer-decir (*Bedeutung*). El problema de lo inefable, de lo que no llega a expresión, no sólo no se lo plantea Heidegger en *Ser y tiempo*, sino que da por sentado que no existe como problema, cuando declara que "el discurso [también podría decirse 'el habla'] es la articulación de la comprensibilidad". Sostiene, todavía más: "La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso *antes* de la interpretación apropiadora" [cursivas mías]. Esto querría decir, si estoy leyendo bien, *antes* de llegar a discurso, lo cual convertiría al lenguaje en un estrato secundario y meramente reflejo de lo que, sucediendo primero en otra parte, sólo de modo diferido repercutiría (y se articularía, o mejor dicho, se rearticularía) en él. Véase *Ser y tiempo, op. cit.*, § 34, p. 184. Retomo más adelante este tema.

[8] *Idem.*

otras formas de conocimiento como el intuitivo, el saber "teórico" de filósofos y científicos o la "visión de las esencias" de la fenomenología husserliana, que se revelan a la luz de lo anterior como formas derivadas de la primera. ¿Qué es lo peculiar de la comprensión de sí de este Dasein que es a la vez uno con el mundo? Lo peculiar podría ser la urgencia, la perentoriedad inescapable que este conocimiento tiene para el Dasein. Al Dasein no sólo le va su ser en el comprender, sino que *tiene-que* comprender (en el sentido de que está obligado a hacerlo) para poder-ser. La totalización del sentido, la necesidad de vincularse con el mundo como una totalidad respectiva de significatividad, deriva de este carácter de perentoriedad del conocimiento que experimenta el Dasein para comprenderse a sí mismo como tal sí mismo y para comprender sincrónicamente al mundo con el que forma una unidad.[9]

Perentoriedad que emana del encontrarse el Dasein ya siempre como proyecto-yecto, o todavía mejor, como *posibilidad arrojada.* Este *factum,* que ya le ha ganado la carrera al Dasein, lo obliga al ejercicio de su más propia posibilidad que no sería sino una manera de revertir lo

[9] Comenta Levinas: "La 'propiedad' indicada en el *tener* del tener-que-ser, mide todo lo que de irrecusable —irrecusable *hasta morir por ello*— tiene la sujeción forzosa al ser, incluida en el *que* del tener-que-ser [...]. En este sentido es en el que Heidegger puede decir al principio del parágrafo 9 de *Sein und Zeit* que el *ser ahí* se caracteriza por la *Jemeinigkeit,* por el 'en cada caso mío'. Debido a que el ser ahí es esencialmente *Jemeinigkeit* es por lo que el hombre que *tiene-que-ser* es Yo (*Moi*). ¡Y no a la inversa!" Emmanuel Levinas. *De Dios que viene a la idea.* Madrid: Caparrós Editores, 1995, p. 90.

que de antemano ya es una pérdida de sentido. Una (irremediable) condición extraviada. Por eso sostiene Heidegger:

> [...] en la medida en que el comprender está afectivamente dispuesto y, en cuanto tal, existencialmente abandonado a su condición de arrojado, el Dasein ya se ha extraviado y malentendido siempre. Él está, pues, entregado en su poder-ser a la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades.[10]

El Dasein *es* la posibilidad de extraviarse. Mejor dicho: está ya extraviado siempre, como lo advierte el mismo Heidegger, perdido de sí desde un pasado inmemorial, del que no se tiene memoria y que es por lo mismo anterior a todo recuerdo.[11] En este sentido se diría que su extravío es un hecho arqueológico, irrecusable e irrepa-

[10] Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 31, p. 168. Aquí el lenguaje de Heidegger exhibe alguna limitación, acaso no por ser el de Heidegger, sino por ser lenguaje. No se entiende bien, en efecto, de qué modo el Dasein tendría la opción de *reencontrarse* en unas posibilidades que no habría ejercido nunca, cómo podría *recuperar* algo que no habría sido suyo nunca dada su condición de arrojado. Se diría que aquí el pensamiento finge un "antes" del ser arrojado, y que promete un regreso infinito a él, una restitución sin heridas.

[11] En otro texto de la época, abunda Heidegger: "Lo erróneo no es una falta aislada, sino el reino de la historia". Puntualiza, todavía mejor en cuanto a la situación que aquí interesa: "El error domina por entero al hombre, en tanto lo hace errar (*beirrt*). El error, en cuanto hace errar, crea también al mismo tiempo la posibilidad, que el hombre puede sacar de su exsistencia, de *no* dejarse llevar al error, en cuanto experimenta el error mismo y no se asusta ante el misterio del Dasein". Martin Heidegger. "De la esencia de la verdad", en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Traducción de Xavier Zubiri. Buenos Aires: Editorial Siglo Veinte, 1974, p. 127.

rable en cuanto tiene siempre la dimensión de lo "sido", de lo que sucedió de tal modo que resulta inmodificable. Se trata de la paradoja de un "pasado absoluto", para utilizar la expresión de Alfonso Reyes, un pasado consolidado en su carácter de "sido", que empero sigue estando presente, determinando así sea por inercia la secuencia ininterrumpida de los "ahoras". Sobre este "pasado absoluto" del extravío que se prolonga en el presente construye el Dasein, como un portento de su libertad, quiero decir, proyectándose y anticipándose a sí mismo, la posibilidad de "reencontrar" su más propio poder-ser. Sobre el garabato de la condición arrojada, se diría, "reescribe" un signo. En la inscripción de esta significatividad el Dasein puede ya leerse a sí mismo, iluminado por su propia luz al punto de volverse autotransparente,[12] aunque vuelva a perderse de inmediato en la errancia y en el malentendido, condenado quizá como lo está a una intermitencia del extravío que sólo se contrarresta con la *Sorge,* con el cuidado de sí. Resumiendo: lo propio del Dasein es un proyectar que anticipa rememorando (*anamnesis*) y presenciando, y que en esta medida hace advenir al ser, siempre que se en-

[12] Sigo más o menos a la letra las indicaciones de Heidegger en *Ser y tiempo:* "El ente que lleva el nombre de Dasein está *iluminado.* La luz constitutiva de este 'estar iluminado' del Dasein no es una fuerza o fuente óntica de claridad irradiante que de vez en cuando se hiciese presente en este ente. Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que lo hace 'abierto' a la vez que 'claro' para sí mismo, ha sido determinado ya antes de toda interpretación 'tempórea' como cuidado", § 69, p. 367. La "reescritura" del signo a que se alude antes, haría pensar en la existencia como un palimpsesto a partir del cual el Dasein se escribe y se interpreta a sí mismo.

tienda que este ser es el de sus posibilidades. Por eso enfatiza Heidegger: "El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste *es* sus posibilidades como posibilidades".[13]

Heidegger indica a este respecto dos maneras de comprender. Un comprender se daría desde el ser-en-el-mundo; el otro, desde el ser del Dasein.

> El comprender *puede* establecerse primariamente en la aperturidad del mundo, es decir, el Dasein puede llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo. O bien, por el contrario, el comprender se lanza primariamente en el por-mor-de, es decir, el Dasein existe por sí mismo. El comprender o bien es propio,

[13] *Ibid.*, § 31, p. 169. Heidegger se asegura de otorgarle un anclaje "realista" a esta comprensión. Por eso sostiene: "Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido.* Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente, o, correlativamente, el ser". El ente, que no tiene sentido, es comprendido porque el Dasein le "otorga" un sentido. El ente, la naturaleza, e incluso el ser, "antes" del Dasein, en caso de que fuera posible establecer este "antes", no podrían tener un sentido. "El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté 'detrás' de él o que se cierna en alguna parte como 'región intermedia'. Sólo el Dasein 'tiene' sentido [...] *Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*". En este tenor, casi podría decirse que lo que no incumbe al Dasein, incumbe al caos. Acaso por esto hace referencia Heidegger, así sea como de pasada, a "la legítima empresa de aprehender lo que está ahí *en su esencial incomprensibilidad*". Eso que aparece como "esencialmente incomprensible", puede ser una cosa, pero no otro signo. La comprensión en Heidegger no va pues en último término de un signo a otro signo, sino de un signo a una cosa, a un ente real, con el que finaliza el proceso de la interpretación. De aquí el "anclaje realista" que mencionaba antes. *Ibid.*, § 32, pp. 175 y 176. Las últimas cursivas son mías.

> un comprender que surge del propio sí-mismo en cuanto tal, o bien es impropio. El "in" del término "impropio" no implica una ruptura del Dasein respecto de sí mismo, de tal manera que el Dasein "sólo" comprenda el mundo. El mundo pertenece a la mismidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo. Tanto el comprender propio como el impropio, *pueden* ser, a su vez, auténticos o inauténticos.[14]

Creo encontrar cierto bizantinismo en esta clasificación, y hasta una contradicción de fondo. Si lo propio del Dasein es su ser-en-el-mundo, no se entiende, partiendo de esta unidad de naturaleza apriorística, cómo podría el Dasein comprenderse o bien a partir del mundo o bien a partir de sí mismo. Esto introduce subrepticiamente una dualidad que Heidegger mismo había rechazado. Al comprender el mundo me comprendo simultáneamente a mí mismo. No hay más. Las cuatro posibilidades sugeridas por Heidegger, a saber, un comprender impropio auténtico, un comprender impropio inauténtico, un comprender propio auténtico y un comprender propio inauténtico, enredan innecesariamente la madeja.

Lo que tendría que importar, a fin de cuentas, es la transparencia. "La visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos *transparencia*" [*Durchsichtigkeit.* Gaos traduce un "ver a través"]. Con este término Heidegger designa el "autoconoci-

[14] *Ibid.*, § 31, pp. 169-170.

miento" bien entendido del Dasein, como una toma de posición compresora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo *a través de* sus momentos estructurales esenciales. Así,

> [...] el ente existente "se" tiene a la vista tan sólo en la medida en que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar en medio del mundo y en el coestar con los otros, como momentos constitutivos de su existencia.[15]

Este ver la existencia en su integridad ejercido por el Dasein, y sólo posible desde la perspectiva del Dasein, le da pie a Heidegger para plantear una crítica radical de lo que ha sido el conocimiento filosófico hasta nuestros días, lo cual incluye no sólo una crítica de la ontología

[15] *Ibid.*, § 31, p. 170. Como dice Marianne Moore: "It is human nature to stand in the middle of a thing, / but you cannot stand in the middle of this; / the sea has nothing to give but a well excavated grave". Quizá la noción de transparencia esconde algo de problemático, en tanto que implica una forma de conocimiento que excluye la opacidad. Un cierto grado de opacidad, se diría, es siempre el requisito indispensable para que algo pueda ser iluminado. Se diría que la opacidad no sólo pervive a la iluminación más intensa, sino que es lo que la hace posible. Marx pensaba que la transparencia sólo podría alcanzarse con la transformación de las actuales relaciones capitalistas de producción. Aunque desde otra perspectiva y con otro lenguaje, la idea de la transparencia revela que Heidegger está muy cerca de las enseñanzas husserlianas acerca de la completa presencia a sí de la conciencia entendida como auto-afectación. Como dice Husserl: "El presente fenomenológico no es presencia que aparezca, sino autopresentación en sentido absoluto". Véase, Edmund Husserl. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 110.

tradicional, sino de la fenomenología husserliana, en la medida en que ambas estarían basadas, según esto, en la primacía indiscutida de la intuición como modo de acceso al conocimiento. La filosofía occidental ha sido intuicionista desde sus orígenes griegos. En diversos momentos Heidegger se ha pronunciado en torno a este tema. En el parágrafo 69 de *Ser y tiempo*, por ejemplo, observa: "La idea de un *intuitus* orienta desde los comienzos de la ontología griega hasta hoy toda interpretación del conocimiento, sea ese *intuitus* fácticamente alcanzable o no".[16] En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* reitera esta observación. Desde la antigüedad hasta Kant y Hegel, la intuición ha sido "el ideal del conocimiento, esto es, el ideal de la captación del ente en general", y a esto se debe que el concepto de verdad en el conocimiento "se haya orientado hacia la intuición".[17]

¿Cuál es, a este respecto, la novedad aportada por Heidegger? El propio Heidegger expone de este modo los alcances críticos de su hermenéutica fenomenológica:

[16] *Ibid.*, § 69, p. 374. Hay un sesgo enigmático en el final de esta frase. Si el supuesto de la intuición es la aprehensión directa e inmediata de un objeto entendido como *Vorhandenheit*, como subsistente, no se entiende bien cómo la intuición de dicha realidad entitativa habría de quedar incompleta, esto es fácticamente no alcanzable. Se trata quizá de la traducción al lenguaje de la facticidad de la noción husserliana de cumplimiento. Según Husserl, en efecto, hay diferentes medidas de plenitud intuitiva, de donde las intuiciones pueden dividirse en completas y deficientes. Véase Edmund Husserl. *Investigaciones lógicas*, t. II. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos. Barcelona: Ediciones Altaya, 1995, p. 668.

[17] Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología, op. cit.*, p. 154.

> Al mostrar cómo toda visión se funda primordialmente en el comprender [...] se le ha quitado a la pura intuición su primacía, la cual corresponde, en un plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está-ahí. Tanto la "intuición" como el "pensar" son derivados ya lejanos del comprender. También la "intuición de esencias" de la fenomenología se funda en el comprender existencial.[18]

Este dictamen, tan concluyente, tan categórico, y que puede entenderse como una denuncia de la llamada metafísica de la presencia, admite sin embargo una reserva sintomática. Ahí mismo, a renglón seguido, Heidegger agrega un matiz que, bien visto, no sólo limita, sino que deja en suspenso, y de modo indefinido, como dilatando el asunto *ad calendas graecas*, esto es, hasta la conclusión de un libro que por ahora, y ya para siempre, no será sino una gigantesca *work in progress*, la validez de su dictamen.[19] Por eso aclara de inmediato:

> No es posible pronunciarse acerca de este modo de ver [el modo de ver de la fenomenología de Husserl, sobre el cual de cualquier modo ya se pronunció, podría observarse] antes de haber obtenido los conceptos explí-

[18] Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, § 31, p. 171.

[19] Como se sabe, la prometida segunda parte de *Ser y tiempo* nunca apareció. El tratado permanece fatalmente inconcluso y muchos de los problemas ahí planteados se quedan a medio camino.

citos de ser y de estructura de ser, única forma posible de que pueda haber fenómenos en sentido fenomenológico.[20]

Me pregunto si esta reserva, si este reconocimiento del carácter "provisional" de sus afirmaciones, antes que una "falla" o una deficiencia, no es el signo constitutivo de la tentativa heideggeriana. Esto se debería a que su empresa apunta hacia una meta acaso demasiado ambiciosa que se revela no sólo como inalcanzada, en los hechos, por razón de la contingencia, sino también como inalcanzable, de pleno derecho. Éste sería un indicio quizá de que antes que romper con una tradición filosófica, Heidegger no ha hecho, pese a todas sus aportaciones, sino continuarla, confirmando de tal suerte una especie de clausura de la razón filosófica, de cerco metafísico inexpugnable, más allá de cuyos límites no es posible avanzar un paso.

Como quiera que sea, la crítica de la intuición como vía privilegiada de acceso al objeto de conocimiento es sin duda una de las grandes aportaciones de su libro. Desde la época de su curso titulado *Ontología. Herme-*

[20] Heiddeger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 31, p. 171. Que la tarea ha quedado inacabada, y que lo que él puede ofrecer son sólo avances parciales, de ninguna manera definitivos, lo sabe el mismo Heidegger cuando más adelante reitera: "Las reflexiones que siguen preparan la comprensión *de esta problemática central;* en el curso de ellas, podrá desarrollarse también una idea de la fenomenología más acabada que el mero concepto preliminar dado a conocer en la Introducción". A pesar de las promesas, esta idea "más acabada" de la fenomenología nunca aparecerá. Véase § 69, p. 373.

néutica de la facticidad (1923) ha quedado claro que a Heidegger lo que le interesa no es capturar el objeto inerte dentro del tradicional esquema de sujeto-objeto, sino el ente viviente, en su fluidez esencial, respetando el flujo mismo de la existencia, y evitando a toda costa la cosificación de la experiencia en que ha incurrido la tradición filosófica en Occidente. La fluidez, empero, no sería sólo del objeto de conocimiento sino del acto de conocer mismo enraizado como está en la estructura temporal del Dasein. Ya entonces Heidegger había escrito: "[...] el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico". Ahí mismo resumía: "Cuestionabilidad fundamental en la hermenéutica y en sus miras: el objeto: el existir está sólo en sí *mismo. Está,* pero sólo ¡en cuanto *estar en marcha* de sí mismo hacia el *existir*!".[21] La mercurialidad esencial del Dasein, en cuyo vértice confluyen de manera incesante los tres éxtasis de la temporalidad, arrebatándose los unos a los otros en cada momento la prioridad dentro de ese equilibrio inestable que es el existir, un equilibrio inestable volcado empero siempre hacia la totalidad del ser, hacia el agotamiento de las posibilidades del poder-ser. Esto es lo que está en la base de la comprensión existencial descubierta por Heidegger.

[21] Martin Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 33 y 35. Énfasis de Heidegger.

Con el propósito de ubicar el lugar del lenguaje en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, me parece que habría que empezar por formular dos axiomas que regulan la marcha de su pensamiento. Con esto quiero aludir a dos nociones centrales que gobiernan su filosofía, y a partir de las cuales ella se ramifica. El primer axioma postula que el mundo es un conglomerado de útiles. El segundo, que el mundo está sometido a una ley general de entropía que convierte (o tiende a convertir) lo originario en derivado, lo ontológico en óntico, el habla esencial en habladurías, los útiles en meramente cosas. Aunque Heidegger no menciona para nada esta ley de tendencia, me parece que subyace a manera de una verdad implícita en su concepción filosófica, y que ella es la que podría explicar incluso el tremendo "olvido del ser" que justifica su propósito de fundar de nuevo (*again and again*) la ontología. A propósito de los dos axiomas que acabo de formular, resulta evidente que existe una tensión entre ellos. El carácter de útil de los útiles, aquello que los engloba bajo la categoría del "ser a la mano", según la expresión técnica de Heidegger, está amenazado constantemente por una tendencia degenerativa que tiende a "embozar" o a "velar" esta condición, y a convertir al útil en una cosa, el objeto *usable* en un objeto a secas, la palabra en un ente que está-ahí, el "ser a la mano" en un simple "ser a la vista".

¿De dónde extraigo el axioma según el cual para Heidegger el mundo es un conglomerado de útiles? Más

allá de que ésta es una de las columnas vertebrales de su pensamiento, al menos según se formula en *Ser y tiempo*, el propio Heidegger lo deja muy claro cuando aporta la siguiente formulación: "El mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano".[22] La arrogancia pragmática de esta definición resalta mejor si se la contrasta con una aproximación análoga del primer Wittgenstein. Para el Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*, "El mundo es todo lo que acaece (*Die Welt is alles, was der Fall ist*)".[23] Sin duda Heidegger despacharía esta definición sin mayor trámite como otra versión del "ocultamiento" del ente denunciado por él mismo. Según Heidegger, no estamos rodeados de cosas ni de acontecimientos, sino de útiles, y la esencia de estos útiles es su condición respectiva (*Bewandtnis*), su estar vueltos hacia el Dasein para que éste pueda aprovecharse de ellos, disponiendo de su *para-qué*, es decir, de su utilidad y su empleabilidad. Esta comparecencia de los entes que son "a la mano", de las cosas que no son en realidad cosas ni deben ser tratadas como tales, sino como *pragmata*, esto es, como útiles, revela lo que podría ser el corazón de su pensamiento. En la concepción de Heidegger, y por eso he dicho que para él el mundo es una asamblea de útiles, incluso objetos tan lejanos como las estrellas son entes "a la mano". No importa que la mano humana hasta ahora no haya podido al-

[22] Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 18, p. 109.

[23] Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 35.

canzar de manera fáctica las estrellas... ellas se encuentran "a la mano" según el concepto filosófico de lo "a la mano". Están *Zuhandenes,* y su esencia es estar vueltas hacia el hombre para que él pueda utilizarlas en el sentido que considere apropiado, disponiendo de ellas para distraerse, para orientarse en la navegación, para formular un horóscopo o como mejor le convenga. Esta disponibilidad, por supuesto, puede estar "encubierta", y de hecho según Heidegger lo está para el considerar cotidiano, e incluso, para la visión filosófica y la teorética. Heidegger replicará que en todos estos casos las estrellas son "un útil no comprendido".[24]

Dentro de esta concepción pragmática que recorre *Ser y tiempo* de la cabeza a los pies, el lenguaje tendrá que ser para Heidegger —si la deducción no engaña— en lo esencial un útil. Ya el signo mismo es para Heidegger un útil. O si se quiere, el útil de los útiles. Dada la estructura remisional del mundo, en el que como se ha visto el conglomerado de los útiles remite a su "empleabilidad", el signo se distinguiría porque él funciona por su misma naturaleza como *un complejo* de remisiones. Peirce decía que la palabra signo es signo de signo. Heidegger parece acompañarlo en esta manera de pensar, por eso afirma: "Esta palabra sirve para nombrar diferentes cosas: no sólo las distintas *especies* de signos, sino también el propio ser-signo-de [...]".[25] Ahí mismo, en cuanto a su disponibilidad: "[...] los signos son, en primer lugar, úti-

[24] Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 17, p. 105.
[25] *Ibid.*, p. 104. Énfasis de Heidegger.

les, y su específico carácter pragmático consiste en *señalar*". Todavía más: su carácter de entes "a la mano" sirve también para subrayar lo que de "a la mano" hay en el mundo. Por eso enfatiza Heidegger:

> El signo no es una cosa que esté en esa relación que es señalar hacia otra cosa, *sino que es un útil que lleva a circunspección explícita un todo de útiles, de tal manera que, junto con ello, se acusa la mundicidad de lo a la mano.*[26]

Dados los antecedentes, no puede extrañar que el lenguaje sea también para Heidegger un útil. ¿Cómo y en qué circunstancias lo es?, esto es lo que en dado caso habría que comentar. Antes de abordar propiamente este asunto, Heidegger se detiene en la consideración del enunciado. El enunciado ha sido un elemento primordial desde la época de Aristóteles, puesto que éste es el lugar de la *apofansis*, de la mostración, que es lo que permite la aparición de la verdad. Pero aparece, y ésta será una de las tesis de Heidegger, de una manera derivativa. El lado hermenéutico de Heidegger es en este sentido concluyente. La comprensión existencial es primaria y comprende a los entes de este mundo según la estructura de *algo en cuanto algo*. "Lo que la circunspección explicita en su para-qué, y precisamente en cuanto tal, lo *explícitamente* comprendido, tiene la estructura de

[26] *Ibid.*, p. 106. Énfasis de Heidegger.

algo en cuanto algo".[27] "Lo abierto en el comprender, lo comprendido, ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su 'en cuanto que'". ¿Qué podría suceder con el enunciado? El enunciado no hace sino plasmar en palabras esta estructura originaria de la comprensión, por eso afirma Heidegger:

> La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de "algo en cuanto algo" es *previa* al enunciado temático acerca de él. No es en éste donde surge por vez primera el "en cuanto", sino que en él tan sólo se expresa; lo que no sería posible si no se encontrara ahí como expresable.[28]

De lo que Heidegger habla aquí es de una estructura *apriorística* del comprender. Nada en la comprensión, podría decirse, escapa a este *a priori*:

> La simple visión de las cosas inmediatas en el habérselas con ellas comporta de un modo tan originario la estructura de la interpretación que precisamente una aprehensión de algo, por así decirlo, *libre de "en cuanto"* demanda una cierta readaptación. El nada-más-que-tener-ante-sí una cosa se da en el puro quedarse mirando esa cosa *en cuanto ya-no-comprenderla*. Esta percepción carente de "en cuanto" es una privación del *simple* ver compresor, no más originaria que éste, sino derivada de él. Que el

[27] *Ibid.*, § 32, p. 172. Énfasis de Heidegger.
[28] *Ibid.*, § 32, p. 173.

"en cuanto" no esté expresado ónticamente no debe inducir a pasarlo por alto como estructura existencial *a priori* del comprender.[29]

Esta hermenéutica originaria del "en cuanto" me parece tan decisiva en la estructuración de *Ser y tiempo,* que sólo se evalúa su importancia si se piensa que es el equivalente heideggeriano de la teoría del esquematismo de Kant. No sólo es lo más originario, sino aquello que proporciona las formas, esto es, los "esquemas" que hacen posible la comprensión. El "contenido" de estos esquemas según Heidegger no es otro sino la estructura que impone considerar *algo en cuanto algo*. Se entiende: el útil en cuanto útil, el Dasein en cuanto Dasein, etc. Ésta es la articulación compresora originaria de la que tendrían que derivar las demás articulaciones que aparecen en la interpretación. Una interpretación que lo único que hace es tornar explícitos el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, o sea la triplicidad del *Vorhabe,* del *Vorsicht* y del *Vorgriff.*[30]

Como dice Heidegger: "Toda interpretación se funda en el comprender. El sentido es lo articulado en la comprensión y lo bosquejado como articulable en el comprender" (p. 177). En la medida en que el enunciado o

[29] *Idem*. Énfasis de Heidegger.

[30] Heidegger mismo considera que el pasaje central de la *Crítica de la razón pura* de Kant, se localiza en un párrafo del capítulo dedicado al esquematismo: "[...] in the short section that I take to be the central item of the *Critique,* i. e., the section entitled 'Schematism'". Véase Heidegger. *Phenomenological Interpretation..., op. cit.*, p. 132.

juicio se funda en el comprender, puede "tener" un sentido. El análisis del anunciado tendría un lugar sobresaliente dentro de la ontología fundamental en la medida en que desde los comienzos de la filosofía el *logos* constituyó un hilo conductor para el acceso al ente propiamente dicho y para la determinación del ser de este ente. Al definir al enunciado como una mostración que determina y comunica, Heidegger desglosa en él tres significaciones concurrentes: *1*) El enunciado significa primariamente *mostración.* Es el sentido originario del *logos* como *apofansis. 2*) El enunciado significa *predicación.* De un sujeto se "enuncia" un predicado: áquel es determinado por éste. *3*) En tanto expresión verbal, el enunciado significa *comunicación.*[31]

Dentro de la estrategia discursiva heideggeriana, si la comprensión, es decir, lo originario pertenece al dominio de la hermenéutica, la *mostración,* que sería derivativa, parece pertenecer (si no me equivoco) al dominio de la fenomenología. La *apofansis* del enunciado o juicio, en efecto, tal y como lo explica el propio Heidegger, consiste en "hacer ver al ente desde sí mismo". Con una nota peculiar: Heidegger puntualiza que la mostración "mienta al ente mismo, y de ningún modo una mera representación de él [...]". En esta inmediatez, en este "hacer ver el ente desde sí mismo", empero, se escucha la noción preliminar de fenomenología que expone el autor en el § 7 de su libro. Ahí afirma Heidegger: fenome-

[31] De aquí se deduce en buena ley que el enunciado sirve para tres cosas: para "mostrar", para "determinar" y para "comunicar".

nología significaría "hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo". Todavía más: Heidegger añade que la ciencia de los fenómenos implicaría una manera tal de captar los objetos, que éstos se tratarían "en *directa mostración* y justificación".[32] Todo indica, pues, que la *apofansis* ya es ella misma de pleno derecho una operación fenomenológica... Asunto que inmediatamente habría que matizar, no porque no lo sea, sino porque al abordar el segundo rasgo del enunciado en tanto *determinación*, la cual consiste en una conjunción de sujeto y predicado, Heidegger señala una suerte de síntesis apofántica entendida de una manera puramente formal, y que para realizarse presupone la mencionada estructura hermenéutica del *algo en tanto que algo*. La síntesis enunciativa —según esto— tendría "una significación puramente apofántica" y significaría "hacer ver algo en su estar *junto* con algo, hacer ver algo *en cuanto* algo".[33]

Si bien se ve, aquí la mostración ha devenido ya *predicación*. Aunque la función predicativa según Heidegger tiene su fundamento en la mostración, exhibe características determinativas peculiares en tanto implica un paso atrás, una *reducción* de la mirada, de tal suerte que lo que se muestra queda limitado en un primer momento por la predicación. Se trata de lograr, según Heidegger, "por medio de la *reducción* explícita de la mirada [y aquí no puede uno dejar de escuchar un eco de la 'reduc-

[32] Véase el § 7, p. 57. Cursivas mías.
[33] *Ibid.*, § 7, p. 56.

ción fenomenológica' de Husserl, aunque quizás en la forma de la parodia], que lo patente se manifieste *explícitamente* en su determinación". Tal reducción, empero, se revierte en una nueva ampliación.

> La determinación empieza por dar un paso atrás en relación a lo ya patente [...]; la "posición del sujeto" reduce el enfoque de este ente [...], a fin de hacer, mediante la reampliación del enfoque, que lo patente se vea *en* su determinable determinación.

La posición del sujeto y la del predicado y su mutua implicación con lo que hay en ellos de "reducción" y "ampliación", son enteramente apofánticos en el más estricto sentido de la palabra, según subraya Heidegger.[34]

El aspecto *comunicativo* del enunciado, aunque presupone su consumación en el oído del interlocutor, también implica un posible oscurecimiento fenomenológico. Lo enunciado en el enunciado se disemina y puede ser compartido por otros, quienes a partir de esto pueden compartirlo con otros más. Puesto que el comunicar es según esto un "hacer-ver-a-una-con-otros lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación", el círculo de la comunicación puede ampliarse virtualmente hasta el infinito como las ondas en un estanque de

[34] Se diría que mostración y predicación son para Heidegger gemelos inversos, los cuales no harían sino exhibir una cara distinta de la misma *apofansis*. Así, si la predicación es una suerte de mostración explicitada, una mostración que incluye el momento sintético del *estar junto con otra,* inversamente la mostración no sería otra cosa que una predicación implícita, carente de tal sintagmática sintética.

agua. En esta transmisión de unos a otros, empero, observa Heidegger, "lo mostrado puede volver a ocultarse", con lo cual la *apofansis* enunciativa quedaría desvirtuada, o al menos, neutralizada. Se diría que en el aspecto comunicativo del enunciado interviene de nuevo y de modo fatal la ley de la entropía en su versión discursiva. Lo que se había revelado vuelve a quedar oscuro.[35]

Anticipa aquí Heidegger, a propósito del aspecto *comunicativo* del enunciado, lo que sólo unas páginas más adelante será para muchos una poderosa invectiva en contra del dominio del "se" impersonal, del "se" dice, del "se" piensa, lo que de otro modo él llama las "habladurías" que regulan y rigen la existencia social del Dasein.[36] Resulta toda una toma de posición, como quiera que se lo vea, que el pensador alemán ubique el surgimiento de la "ocultación" en la comunicación, y no en los momentos articulativos previos de la mostración y la determinación.

Otra toma significativa de posición tiene que ver con los dominios de lo inefable. Quizá porque tiene muy presente una famosa frase de Nietzsche, a Heidegger le gusta "filosofar con el martillo". En efecto, esta herramienta de trabajo se convierte al menos en estas páginas en su ejemplo privilegiado. Le permite ilustrar cuál es el comportamiento habitual circunspectivo del ocuparse con los útiles, así como señalar las modificaciones

[35] Heidegger, *op. cit.*, § 33, p. 179.

[36] Tal y como sucede en efecto en el § 35 titulado "La habladuría".

que experimenta la comprensión cuando el útil "martillo" es tematizado y sometido a la determinación enunciativa. Lo originario, recuérdese, es la comprensión; lo derivado, el enunciado "teorético" o determinativo.[37]

El lenguaje no es una cosa. El lenguaje es un útil, pero precisamente un útil que no puede "decir" al útil. Aquí emerge una aporía no tematizada que se antoja crucial en el pensamiento heideggeriano: la única manera de "decir" el útil es no diciéndolo, no nombrándolo, esto es, no "cosificándolo", sino empleándolo, usándolo, trajinando con él. El útil en cuanto tal es inefable, no tiene palabras, no hay forma de decirlo. Por eso Heidegger no considera el problema de lo indecible en relación con la capa del lenguaje. Retrocede más atrás: lo indecible por excelencia es el útil. Si se lo dice, se lo convierte fatalmente en cosa, en objeto, en una entidad subsistente, que está-ahí. Ésta es ya la limitación inevitable del lenguaje. El lenguaje traiciona su propia naturaleza (que es la de ser un útil) cuando se muestra incapaz de "mostrar" al útil. La forma en que el útil se muestra es usán-

[37] En la misma línea pragmática, Heidegger reiterará en *Los problemas fundamentales de la fenomenología:* "Lo que se nos da primariamente es la unidad de una *totalidad de útiles*, una unidad que constantemente varía en extensión, expandiéndose o contrayéndose, y que es expresamente visible para nosotros la mayor parte del tiempo sólo en facetas. El *entramado de útiles* formado por las cosas [...] se ofrece inmediatamente a la mirada [...] La mirada a la que en principio se ofrece el entramado de útiles y de forma nada ostentosa ni meditada, es la mirada y la visión del práctico contar con [*Umsicht*], del cotidiano orientarse práctico". Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología, op. cit.*, p. 206. Énfasis de Heidegger.

dolo. Valor de uso, ante todo. No hay más que valor de uso. Totalitarismo del valor de uso.[38]

Cuando el lenguaje ha llegado a "decir" el objeto, ya se ha operado una transformación en el haber previo que le servía de punto de partida. A Heidegger le interesa mostrar esta mutación que supone abandonar un terreno originario. Por eso a propósito del martillo, afirma:

> Si este ente se vuelve "objeto" de un enunciado, ya con la actitud enunciante se produce de antemano y de un solo golpe una mutación en el haber previo. El *con-qué —de carácter a la mano—* del habérselas o del quehacer, se convierte en un *"acerca-de-qué"* del enunciado mostrativo. La manera previa de ver apunta a algo que está-ahí a la mano. *Por medio* de la mirada contemplativa y

[38] El hecho de absorberse en el valor de uso, en el "martillar", según el ejemplo, conduce a un estado de silenciosidad: "El modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teorética, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta inapropiada 'sin decir una sola palabra'. De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación". Un poco antes, en el mismo párrafo, Heidegger da como típicas del ocuparse frases escuetas que no llegan nunca a proposiciones constatativas. "Demasiado pesado", "¡El otro martillo", son dos de los ejemplos aducidos por Heidegger. Se trata en términos lingüísticos de lo que Hjelmslev llamaría catálisis. Véase Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, § 33, pp. 180-181 y Michel Arrivé. *Lingüística y psicoanálisis*. México: Siglo xxi-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001, p. 63. Una forma de la tal "silenciosidad", que podría analizarse en este contexto, serían las *work-songs* entonadas por los trabajadores negros durante la pizca del algodón o el tendido de las vías férreas en Estados Unidos, cuya función de fondo habría sido el alivio de la fatiga laboral. Es como si por el hecho de cantar, el azadón pudiera volverse menos pesado.

> *para* ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano [...] La estructura de "en cuanto" de la interpretación experimenta así una modificación. El "en cuanto" ya no llega en su función de apropiación hasta una totalidad respeccional. Ha sido apartado de sus posibilidades de articulación de las relaciones remisivas de significatividad que constituye la circunmundaneidad. El "en cuanto" queda repelido al plano indiferenciado de lo que sólo está-ahí. Desciende al nivel de la estructura del mero-dejar-ver determinativo, que hace ver lo que está-ahí. Esta nivelación del originario "en cuanto" de la interpretación circunspectiva que lo convierte en el "en cuanto" de la determinación del estar-ahí, es el privilegio del enunciado. Sólo así puede llegar éste a ser una pura mostración contemplativa.[39]

El enunciado mostrativo consuma la entropía del lenguaje: convierte los útiles en cosas, así como, correlativamente, la comprensión originaria en visión contemplativa. El negocio degenera en ocio, con lo que se neutraliza la prioridad de la *praxis*.[40]

[39] Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 33, p. 181.

[40] En rigor heideggeriano, los enunciados teoréticos, los enunciados determinativos, todo el asunto de la lógica pero también los llamados enunciados constatativos de las ciencias formales y las no formales, son ya una prueba de la *decadencia* (o de la "caída") implicada por el lenguaje. En lugar de ocuparse con las cosas, los hombres se ocupan con las palabras. Esta exageración, nunca explicitada del todo, está en la base del pragmatismo de Heidegger. Un pragmatismo que su propia obra desmiente, pues no se entiende por qué tendría que dedicarle tántas páginas a la dilucidación teórica del problema del ser. La contradicción quizá se atempera si se piensa que hay un *fieri* del ocio, que el ocio implica un modo auténtico del

No tendría que extrañar demasiado esta concepción del lenguaje. Lo originario es y ha sido siempre la comprensión, a la que Heidegger llama significatividad, el todo respeccional de sentido. Que esta significatividad llegue a la palabra... que se formalice en palabras... ya implica una segunda etapa en el proceso interpretativo, una etapa vicaria, que sólo lo es porque y en tanto que modifica los estratos primarios de la experiencia.

Ser y tiempo es un libro anterior al llamado giro lingüístico en filosofía. Por eso en este texto el lenguaje no es a fin de cuentas sino un complemento (o si se quiere, para expresarlo en el lenguaje de Derrida: un *suplemento*). No puede articular nada que no haya sido articulado antes en la comprensión existencial, también llamada significatividad. Si alguna modificación puede inducir, es la modificación de un estrato originario de la experiencia que él convierte en vicario. De la iridiscencia del útil a la pasividad monocromática de la cosa que meramente está-ahí, ante la vista. El lenguaje no genera significaciones, como uno ha creído en los últimos tiempos, ellas ya están ahí de antemano, fabricadas perfectamente por la comprensión existencial, como si ésta ocupara el lugar de una especie de autopresentación husserliana

---

ocuparse, del "habérselas con". La contemplación extasiada sería así ella también una modalidad de la acción, no importa que embozada como implica sor Juana Inés de la Cruz en el verso que dice "suspensa pero *ufana*". Este verso de sor Juana merecería una nota aparte. Aunque "ufano" significa vanagloria, arrogancia, en el contexto del poema está asociado a la actividad ("libre tendió por todo lo criado"), como si por una suerte de metátesis subrepticia "ufanarse" y "afanarse" vinieran a significar lo mismo. Véase Juana Inés de la Cruz. *Primero sueño*, verso 437 y ss.

en sentido absoluto. Por eso en otra parte de *Ser y tiempo* Heidegger puede sostener:

> El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra.* A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.[41]

Que *Ser y tiempo* sea previo al giro lingüístico, empero, no indica que en otro sentido no se coloque incluso por delante de él. Heidegger ha señalado con agudeza que la tradición filosófica de Occidente se ha empeñado en considerar a las palabras no como palabras, sino como cosas. Por eso en la cita que acabo de invocar, Heidegger se cuida muy bien de acotar que no son las palabras, *entendidas como cosas,* las que se ven provistas de significación. Con esto Heidegger está apuntando hacia algún lugar de salida, que acaso todavía no conocemos, pero que no podría ser sino una superación, o un paso más allá, o más acá, como quiera que se lo vea, de la tradición metafísica que nace con Platón y Aristóteles, tradición que por supuesto repercute en nuestra idea (incluso en nuestra idea *teórica*) del lenguaje. Como observa Heidegger:

> Para la consideración filosófica, el *logos* es, también, un ente, y, según la orientación de la ontología antigua,

[41] *Ibid.*, § 34, p. 184. Énfasis de Heidegger. Se entiende: donde "el todo de significaciones de la comprensibilidad" está dado ya de antemano, a la manera de un "previo", de un *a priori* de la existencia.

> un ente que está-ahí. Lo primero que está-ahí, es decir, lo primero que encontramos al modo de las cosas, son las palabras y la secuencia de palabras en que el *logos* se expresa.[42]

La filosofía del lenguaje y la lingüística misma, incluyendo sus desarrollos más recientes, no han podido escapar a esta clausura metafísica. Como si recogiera la anterior tesis heideggeriana, Josef Simon sostiene en su *Filosofía del signo*:

> Una filosofía del signo no es posible hoy día, sin embargo, más que en el lenguaje de la metafísica. No tenemos ningún otro concepto de la filosofía más que el metafísico. Esto se refleja por ejemplo en el hecho de que hablamos "de algo" cuando filosofamos, por ejemplo del signo. *Hacemos* de los signos *tema* y los tomamos como entes, como *cosas* (*res*) en el sentido más amplio, y a esa clase de cosas le atribuimos propiedades, a diferencia de cosas de otras clases. En el caso del signo decimos que esa cosa es "algo" que está por algo diferente, algo que no es signo. De este modo nos situamos ya en el interior de una clasificación de los seres en géneros diversos, antes de empezar con la filosofía del signo, y tenemos además tal clasificación por "esencial".

Continúa Simon:

> Esta clase de hechos previos, metafísicos, nos son no obstante "esenciales" en el sentido de que no podemos

[42] *Ibid.*, § 33, p. 182.

> evitar expresarnos en ese lenguaje. El tiempo de la metafísica sigue siendo nuestro tiempo.[43]

Razón de más, podría agregarse, para que tratemos de ir más allá. Si el signo es en el tiempo, si habla desde el tiempo y operando una concretización del tiempo, tendríamos que cambiar el tiempo para que otra idea del lenguaje llegue a presencia, para que una *diacronía,* otra, sea siquiera pensable. Aunque esto suponga recaer en una vieja noción de correlación o correspondencia alentada desde la antigüedad por la metafísica, quizá se pudiera creer que una crítica del lenguaje que deje de considerarlo como un mero conglomerado de cosas disponibles y que está ahí, es el paso indispensable para que podamos situarnos en los albores de otro tiempo.

[43] Josef Simon. *Filosofía del signo.* Traducción de Ana Agud. Madrid: Gredos, 1998, pp. 22-23. Las cursivas son de Simon.


Martin
PAUL VALÉRY

El conflicto entre fenomenología y hermenéutica en *El origen de la obra de arte*

Aunque es cierto que ya desde la publicación de *Ser y tiempo* Heidegger había mostrado una abierta hostilidad al pensamiento de Hegel, a quien consideraba un mero continuador de la tradición metafísica iniciada con Platón y Aristóteles,[1] y a quien ubicaría más tarde, en su libro *Nietzsche,* como representante de una "metafísica incondicionada de la subjetividad", el famoso ensayo sobre *El origen de la obra de arte* (1936) contiene no sólo una mención positiva de la estética hegeliana, poco importa que arrinconada en el "epílogo", donde el autor de algún modo suscribe y deja flotando en el aire el señalamiento hegeliano acerca del arte como "una cosa del pasado", sino también una inflexión, en este caso implícita, lo que acaso la torna más significativa, que indicaría que Heidegger se acoge en el corazón de su ensayo a un par de nociones trabajadas por Hegel en sus *Lecciones sobre la estética,* relacionadas ambas con la objetividad de la obra. Sostiene ahí Hegel:

[1] Sostiene Heidegger, en el arranque mismo de su tratado: "Lo que ellos alcanzaron [se refiere a Platón y Aristóteles] se mantuvo, a través de múltiples modificaciones y 'retoques', hasta la *Lógica* de Hegel". Esto quiere decir que la *Lógica* de Hegel, que menos que una lógica es en realidad una ontología hecha y derecha, no es para Heidegger sino un trabajo de bisutería filosófica. El gran cuadro de la metafísica de Occidente, terminado desde hace siglos por Platón y Aristóteles, no recibiría con Hegel sino unos leves *retoques*, unos añadidos superficiales, como si Hegel no fuese por su contextura misma un artista del pensamiento, sino apenas un artesano que se dedicara a *restaurar* y *remendar* pinturas envejecidas. Esta inicial visión acerca del pensamiento de Hegel no podía ser más peyorativa. Véase Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, § 1, p. 25.

> La auténtica originalidad, tanto del artista como de la obra de arte, radica sólo en estar animado por *la racionalidad del contenido en sí mismo verdadero.* Únicamente cuando ha hecho enteramente suya esta *razón objetiva,* sin mezclarla ni contaminarla, desde dentro o desde fuera, con particularidades extrañas, se da también el artista en el objeto configurado a sí mismo su subjetividad más verdadera, que no quiere ser sino *el punto de paso vivo* a la obra de arte en sí misma conclusa.[2]

Resumo lo que considero las dos nociones fundamentales. Primero, la auténtica originalidad de la obra reside tan sólo, según una restricción explícita, en *la racionalidad del contenido en sí mismo verdadero.* Esta "racionalidad del contenido" coincide con —o es otro modo de ser de— la "razón objetiva". Segundo, incluso la subjetividad del artista, en la medida que es verdaderamente artista, o en que es verdadera subjetividad, estaría obligada a trascender todo particularismo para quedar animada por esta imperiosa *racionalidad del contenido en sí mismo verdadero.* Está claro que lo que Hegel subraya es la autosubsistencia de la obra, cuya racionalidad —y cuyo contenido de verdad, de modo concomitante— sólo se concibe si permanece *libre de particularismos extraños.* Con un rasgo notable: la intervención del artista, con ser indispensable y hasta decisiva, se da sólo como un puente al servicio de la conclusividad de la obra. La obra

[2] G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la estética.* Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 1989, pp. 216-217. Las cursvias son mías.

terminada, se podría agregar, es una máquina autosuficiente: excluye al artista, ya no lo necesita más.

Me parece que estos señalamientos de Hegel han sido considerados por Heidegger al elaborar su ensayo sobre *El origen de la obra de arte*. Aunque sin mencionarlo para nada en el cuerpo de su trabajo, Heidegger parece retomar la noción de la objetividad de la obra en términos de la "racionalidad del contenido en sí mismo verdadero" señalada en las *Lecciones sobre la estética* de Hegel. Sin olvidar que ya desde la época de *Ser y tiempo* Heidegger otorgaba una especial prioridad a la noción de la verdad entendida como *aletheia*, como "des-ocultamiento" de lo ente, tal y como consta en el § 44 de dicha obra, donde se concibe al Dasein como un "ser descubridor",[3] puede pensarse que el señalamiento de Hegel ha sido decisivo para que Heidegger llegue a definir a la obra de arte como un *ponerse en obra de la verdad*. Sostiene Heidegger: "La obra de arte abre a su manera el ser de lo ente. Esta apertura, es decir, este descubrimiento, la verdad de lo ente, ocurre en la obra. En la obra de arte se ha puesto a la obra la verdad de lo ente. *El arte es ese ponerse a la obra de la verdad*".[4]

[3] Sostiene el Heidegger de *Ser y tiempo*: "Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el Dasein ya está siempre en la verdad y en la no-verdad. El camino del descubrimiento sólo se alcanza en el κρινειν λογω, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos". El Heidegger de la *Kehre* abandonará este carácter *decisionista* (siempre que se lo entienda en términos personales) del "camino del descubrir". Véase Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, § 44, p. 243.

[4] Martin Heidegger. *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 32. El énfasis es mío. Hay

Lo primero que habría que señalar es que en este *obrar de la verdad* en la obra, la iniciativa personal del sujeto ha pasado ya de modo definitivo a un segundo plano. Heidegger, y me parece que esto es parte de la famosa *Kehre*, abandona el énfasis en el "ser descubridor" del Dasein que caracterizaba su abordaje del tema de la verdad en *El ser y el tiempo*, y lo que subraya ahora es la objetividad de la obra, esto es, si es posible mantener el paralelismo, el del "ser descubridor" pero no del Dasein sino de la obra. En un gesto que a mí me recuerda el "automovimiento del concepto", que guía a la fenomenología en su camino hacia el saber absoluto, según el pensamiento de Hegel, Heidegger postula de modo parecido lo que habría que llamar una suerte de "automovimiento" de la verdad. Afirma Heidegger en su ensayo sobre *El origen de la obra de arte*: "Como forma parte de la esencia de la verdad tener que establecerse en lo ente a fin de poder llegar a ser verdad, por eso, en la esencia de la verdad reside *una tendencia hacia la obra* que le ofrece a la verdad la extraordinaria posibilidad de ser ella misma en medio de lo ente".[5] Todavía agrega ahí mismo: "El establecimiento de la verdad en la obra es un modo de traer delante eso ente que antes no era todavía y después no volverá a ser nunca".[6]

---

una edición mexicana de *El origen de la obra de arte*, en la traducción que hiciera Samuel Ramos de Martin Heidegger. *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992 (Breviarios, 229). Se trata, desafortunadamente, de una versión incompleta, ya que omite el "Apéndice" agregado por el autor hacia 1960.

[5] *Ibid.*, p. 53. Cursivas en el original.

[6] *Idem*. No habría que olvidar, empero, que las reflexiones de Heidegger en torno a la obra se extienden de manera oblicua a otros ámbitos de la

La verdad actúa. Es una suerte de *entelequia* (empleo la palabra en el sentido original positivo que tenía en Aristóteles) que no descansa hasta instalarse en medio de los entes, en cuya cercanía empieza a resplandecer. O bien —para emplear un lenguaje más próximo a nuestro acontecer histórico— es como una bomba de tiempo que estallara en esquirlas fenomenológicas. Y sólo puede hacerlo si se convierte en obra. La verdad *acontece* en la obra.

Al reposo o a la autosubsistencia de la obra, empero, sólo se llega cuando es posible aislarla de toda relación con aquello que es diferente de ella misma. "¿Y acaso no es ésta la auténtica intención del artista?", pregunta Heidegger, para abundar ahí mismo:

> Gracias a él [al artista] la obra debe abandonarse a su pura autosubsistencia. Precisamente en el gran arte, que es del único del que estamos tratando aquí, el artista queda reducido a algo indiferente frente a la obra, casi a un simple puente hacia el surgimiento de la obra que se destruye a sí mismo en la creación.[7]

El artista, como se había visto antes en Hegel, se vuelve prescindible. Es sólo el "punto de paso vivo", según la

---

experiencia que no son necesariamente los de la actividad estética. Así sea de pasada, de manera relampagueante, Heidegger no deja de señalar que la instauración de la verdad en la obra no es la única forma que tiene la verdad de "instalarse" en el ser: "Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado". Esta rápida observación cobra especial pertinencia si se considera que el texto ha sido escrito durante la época de apogeo del Estado nacionalsocialista en Alemania.

[7] Heidegger. *Caminos de bosque, op. cit.*, p. 33.

expresión de Hegel, o "casi un puente" para llegar a la obra, y que además, y aquí el planteamiento heideggeriano adquiere una violencia que no estaba en el original, *se destruye a sí mismo* en la creación.

Esta expresión de Heidegger tuvo una enorme resonancia en el seno del estructuralismo francés de los años sesenta y en sus derivaciones posestructuralistas que se prolongan por cierto hasta nuestros días. De aquí viene tanto lo que Roland Barthes denominó la "muerte del autor" como el anuncio de Foucault acerca de la inminente "desaparición" del hombre en uno de los pliegues de la sábana del saber, tal y como afirma en el "Prefacio" de *Las palabras y las cosas*. El eclipse del individuo como figura actuante en la historia ya estaba presente empero en la *Fenomenología del espíritu*, y de modo análogo se lo presupone en la consideración de la obra de arte como *razón objetiva*, como *racionalidad del contenido en sí mismo verdadero*. Se diría que el Heidegger de la *Kehre* no ha hecho sino retomar la potencia transatropocéntrica de la filosofía hegeliana, y subrayar de otro modo las consecuencias de este desplazamiento radical del sujeto.

El pensamiento habitual contemporáneo, paradójicamente, no sólo no parece haberse enterado de este "eclipse" o de esta "desaparición", sino que se ha vuelto cada vez más un pensamiento subjetivista, incapaz por lo mismo de entender los alcances radicales del pensamiento heideggeriano que nos propone concebir el Dasein lo mismo que la obra de arte desde el punto de vista de

la pregunta por el ser. O desde el punto de vista del *Ereignis* como señala en este mismo ensayo.

Así, en un "Apéndice" agregado veinte años después, Heidegger se permite observar en torno a su propio texto:

> Todo el ensayo sobre *El origen de la obra de arte* se mueve, a sabiendas aunque tácitamente, por el camino de la pregunta por la esencia del ser. La reflexión sobre qué pueda ser el *arte* está determinada única y decisivamente a partir de la pregunta por el *ser*. El arte no se entiende ni como ámbito de realización de la cultura ni como una manifestación del espíritu: tiene su lugar en el *Ereignis*, lo primero a partir de lo cual se determina el "sentido del ser".[8]

Este énfasis en el estatuto ontológico del arte se explica como un intento de Heidegger por marcar su distancia frente al subjetivismo contemporáneo. De varias maneras protesta Heidegger contra el "subjetivismo moderno" que todo lo malinterpreta. El fracaso relativo de *Ser y tiempo*, lo mismo que la inadecuada comprensión de la expresión "ponerse en obra de la verdad", que aparece como el núcleo del ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, se explican por este predominio del subjetivismo

[8] *Ibid.*, p. 73. Énfasis en el original. La palabra *Ereignis* podría ser traducida como "acontecimiento apropiador". Empero, en el ámbito de lo que sería un "antihumanismo teórico", habría que pensar que se trata en este caso en realidad de un doble movimiento de apropiación-expropiación, o de expropiación-apropiación. Me pregunto si no sería más efectivo traducir *Ereignis* por transpropiación.

contemporáneo al que la propia filosofía de Heidegger no habría permanecido inmune del todo. En muy raras ocasiones nos es dado encontrar observaciones autocríticas de parte del pensador alemán. Una de ellas se encuentra en el mencionado "Apéndice" del ensayo sobre la obra de arte. Aquí abiertamente reconoce:

> En la frase "poner a la obra de la verdad" —en la que queda sin determinar pero es determinable qué o quién de qué manera "pone"—, se esconde *la relación del ser y de la esencia del hombre,* relación que en este caso ha sido pensada de manera inadecuada. Ciertamente se trata de una dificultad muy considerable y que veo con toda claridad desde *Ser y tiempo* [...].[9]

La autocrítica, como se ve, se extiende de la obra de arte al tratado ontológico fundamental. La relación entre el ser y la esencia del hombre ha sido pensada de manera inapropiada. En sus lecciones sobre Nietzsche, impartidas durante el segundo semestre de 1940, Martin Heidegger ya insertaba entre paréntesis un comentario autocrítico acerca de *Ser y tiempo,* no exento por cierto de una leve amargura. El intento de determinar, con este libro, "la esencia del hombre a partir de su relación con el ser y sólo desde ella [...], no ha logrado despertar en lo más mínimo [en los trece años transcurridos] ni siquiera una primera comprensión de este *cuestionamiento*". ¿A qué podría deberse lo anterior? El propio Heideg-

[9] *Ibid.,* p. 74. Énfasis en el original.

ger contesta: "La razón de la incomprensión radica por una parte en el inextirpable y cada vez más sólido acostumbramiento al modo de pensar moderno: el hombre es pensado como sujeto; toda meditación sobre el hombre es comprendida como antropología". La otra parte de la razón es interior a la obra, o mejor dicho a la tradición en la que ésta se inserta. Dado que *Ser y tiempo* no es algo "construido" sino algo que ha surgido en la historia, "proviene de lo anterior aunque que separe de ello y por eso remite necesaria y constantemente a los cauces en que se mueve lo precedente". El tratado, como se sabe, quedó inconcluso; como un enorme *work in progress* que se interrumpe inopinadamente, sin que aparezca nunca la segunda parte que se anunciaba. Heidegger explica de este modo la interrupción:

> Esta interrupción se funda en que el camino y el intento emprendidos caen contra su voluntad en el peligro de convertirse de nuevo en una consolidación de la subjetividad, *en que ellos mismos impiden los pasos decisivos*, es decir la exposición suficiente de los mismos en su ejecución esencial. Todo giro hacia el "objetivismo" y el "realismo" sigue siendo "subjetivismo": la pregunta por el ser en cuanto tal está fuera de la relación sujeto-objeto.[10]

[10] Heidegger. *Nietzsche, op. cit.*, t. 2, pp. 159-160. Las cursivas son mías. Es curioso que a pesar de esta denuncia del subjetivismo contemporáneo, Heidegger se empeñe en leer sistemáticamente a Hegel dentro del parámetro subjetivista que tanto combate. Afirma Heidegger: "Pero fue sobre Hegel sobre quien, dentro de la actualidad viva de las obras de Kant y Fichte y condicionado por la doctrina de Schelling de la identidad, recayó la tarea de instalar la esencia de la infinitud verdadera y lógicamente concebida en la esencia de la egoidad, de la subjetividad, o sea, dejarla

El titánico esfuerzo por salir de los dominios de la metafísica de la subjetividad, que se instauraría con la filosofía de Descartes y que se elevaría (según Heidegger) a su modalidad absoluta en el pensamiento de Hegel, se ha quedado a medio camino. En el *Parménides*, que es el curso del semestre de invierno de 1942-1943, Heidegger va incluso más lejos. Ahí sostiene que el surgimiento de la estética, y la deformación subjetivista que le es inherente, se remonta a Platón, es decir, al surgimiento mismo de la metafísica en Occidente. Nuestro propósito, dice Heidegger, es ver "cómo la obra de arte deja aparecer al ser y trae al ser a lo abierto. Este tipo de preguntar está muy lejos del pensamiento metafísico acerca del arte, el cual piensa 'estéticamente'. Esto significa que la obra es considerada con relación a su efecto en el hombre y su experiencia vivida". La obra de arte "se concibe constantemente sobre la base de la percepción subjetiva humana (*estesis*)". ¿Es lo anterior inevitable? ¿Es posible y, por lo tanto, pensable, una forma de concebir el arte que prescinda —o que vaya más allá— de la percepción subjetiva, es decir, de la *estética* tal y como la conocemos? Aunque puede adivinarse que Heidegger piensa que sí, no deja de señalar la férrea vinculación que mantiene atada a la estética y a la metafísica desde los orígenes de ésta:

---

surgir a partir de ésta, es decir, concebir al sujeto como espíritu absoluto". Sólo suponiendo una lectura de mala fe se puede concebir que el puntilloso Heidegger considere que el sujeto... ¡es el espíritu absoluto! Véase Martin Heidegger. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Traducción y notas de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 148.

> La consideración estética del arte y de la obra de arte comienza precisamente (por una necesidad esencial) con el surgimiento de la metafísica. Esto significa que la actitud estética hacia el arte comienza en el momento en que la esencia de la *aletheia* se transforma en *homoiosis,* en la conformidad y la corrección del percibir, presentar y representar. Esta transformación comienza con la metafísica de Platón.[11]

Creo encontrar en este importante planteamiento los trazos perdidos de un conflicto nunca resuelto —y quizá también, irresoluble— entre lo que sería la visión fenomenológica del arte, que convierte a la obra en un "claro" del ser, en un campo de operaciones de la *aletheia,* y lo que sería una visión hermenéutica de la obra, caracterizada por la percepción estética de la misma, por lo que Heidegger certeramente llama *homoiosis.* Me parece que este conflicto permanece latente en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte.*

Por una fatalidad de la metafísica, sostiene Heidegger, "la *aletheia* se transforma en *homoiosis*". Donde tenía que

[11] Martin Heidegger. *Parmenides.* Translation by André Schuwer and Richard Rojcewics. Bloomington: Indiana University Press, 1998, p. 115. En su obra póstuma, las famosas *Beiträge,* vertidas al español con el título de *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* corrobora Heidegger: "La pregunta por el origen de la obra de arte [...] se encuentra en íntima conexión con la tarea de superación de la estética, es decir, al mismo tiempo, de una determinada concepción del ente como de lo objetivamente representable". Me parece que la crítica de la *homoiosis* se mantiene en este texto fundamental. Sobre esta base, ya puede Heidegger postular que en el horizonte del conocimiento de las decisiones esenciales, "el arte ha perdido la referencia a la cultura; se manifiesta aquí sólo como un evento del ser [Seyn]", pp. 397-398.

haber *aletheia*, es decir, aparición fenoménica, desocultamiento del ente, o percepción estética como tal (siempre que se entienda la palabra *estética* en este contexto en el sentido kantiano, que a su vez intenta asimilarse al sentido griego de la expresión), lo que hay es *homoiosis*, o sea, una conformidad interpretativa que permite, o mejor dicho, que obliga a que la estructura del "algo en cuanto algo" totalice el proceso de la comprensión. Es cierto que Heidegger no menciona en este pasaje del *Parménides* la estructura hermenéutica de la similitud que permite comprender "algo en cuanto que algo". Lo que él refiere es una "conformidad" y una "corrección del percibir, presentar y representar". Lo que a mí me gustaría sugerir es que esta "conformidad" y esta "corrección" es la que está en la base de la estructura del enunciado. La fórmula "*Sujeto* en cuanto que *predicado*", "*A* en cuanto que *B*", sólo posible en la medida en que hay una correlación analógica entre los términos, no es sino la variante gramatical de la estructura hermenéutica del "algo en cuanto algo" (*die Struktur des Etwas als Etwas*) de la que se ocupa el § 32 de *Ser y tiempo*.

Heidegger le otorga explícitamente a esta estructura de la comprensión una prioridad fundamental.

> Lo que la circunspección explicita en su para-qué, y precisamente en cuanto tal, lo *explícitamente* comprendido, tiene la estructura de *algo en cuanto algo* [...] Lo abierto en el comprender, lo comprendido, ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su "en cuanto qué". El "en cuanto" expresa la

> estructura explicitante de lo comprendido; es lo constitutivo de la interpretación.[12]

Esta articulación de la comprensión es de tal forma básica que *precede* a la enunciación, y hasta podríamos agregar que la hace posible. Dice Heidegger:

> La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de "algo en cuanto algo" es *previa* al enunciado temático acerca de él. No es en éste donde surge por primera vez el "en cuanto", sino que en él tan sólo se expresa; lo que no sería posible si no se encontrara allí como expresable.[13]

Es tan fundamental y tan inevitable esta articulación compresora, que Heidegger descarta en términos explícitos la posibilidad de un acceso inmediato a los fenómenos. La *estesis* en el sentido griego, la mostración del ente en sí mismo y desde sí mismo, postulado este último justificatorio de la fenomenología, se tornan de este modo imposibles. Heidegger mismo establece esta imposibilidad en su tratado. Ahí sostiene de manera tajante:

> La simple visión de las cosas inmediatas en el habérselas con ellas comporta de un modo tan originario la estructura de la interpretación que precisamente una aprehen-

[12] Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, § 32, pp. 172-173. El énfasis es del autor.
[13] *Ibid.*, p. 173. Énfasis de Heidegger.

> sión de algo, por así decirlo, *libre de "en cuanto"* demanda una cierta readaptación. El nada-más-que-tener-ante-sí una cosa se da en el puro quedarse mirando esa cosa *en cuanto ya-no-comprenderla.* Esta percepción carente de "en cuanto" es una privación del *simple* ver comprensor, no más originaria que éste, sino derivada de él. Que el "en cuanto" no esté expresado ónticamente no debe inducir a pasarlo por alto como estructura existencial *a priori* del comprender.[14]

No creo exagerar si digo que este pasaje contiene un violento ataque contra el método fenomenológico en su versión husserliana. Ya desde la época del curso del semestre de verano de 1923, publicado con el título *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* se advertía la impaciencia de Heidegger ante los procedimientos fenomenológicos de su maestro. En el "anexo" de dicho libro se lee:

> Gotinga 1913: durante todo un semestre discutieron los alumnos de Husserl qué aspecto tiene un buzón. Luego, con el mismo tratamiento se entretiene uno hablando de las vivencias religiosas. Si eso es filosofía [...] entonces yo también estoy a favor de la dialéctica.[15]

[14] *Idem.* Énfasis de Heidegger. Donde Jorge Eduardo Rivera traduce: una aprehensión carente de "en cuanto" *demanda una cierta readaptación,* José Gaos vierte *ha menester de una cierta transposición.* El término "transposición" (que implica, como podría decir Derrida, un "transporte" metafórico) parece una opción más feliz para la frase "einer gewissen Umstellung bedarf", empleada por Heidegger. Véase Martin Heidegger. *El ser y el tiempo.* Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1974, § 32, pp. 167.

[15] Heidegger. *Ontología..., op. cit.,* p. 141.

Es posible encontrar en ciertos pasajes de *Ser y tiempo* frases de una parecida violencia. Sucede así, por ejemplo, en el § 15, en el que Heidegger explica que "cuando menos se mire con la boca abierta la cosa martillo", cuanto mejor se la agarre y se la use para clavar un clavo, mejor se comprenderá su esencia. La contemplación fenomenológica, en esta burda caricatura, equivale a un mirar embobado o estupefacto que ya no comprende nada.[16]

Me pregunto si estos ataques a una presunta versión husserliana de la fenomenología, no interesan también a la disciplina fenomenológica tal y como la emplea Heidegger. Me inclinaría a pensar que la respuesta tiene que ser positiva. Aunque de muchas maneras —empezando por la emocionada dedicatoria a Husserl, no importa que en otro momento haya sido suprimida— el Heidegger de *Ser y tiempo* se declara deudor del método fenomenológico, tal y como se explicita en el § 7 de la obra, titulado "El método fenomenológico de la investigación", y como lo confirma el concepto fenomenológico de verdad que constituye el núcleo del § 44. Los indicios antes mencionados sugieren que Heidegger advertía que los métodos fenomenológico y hermenéutico son en el fondo incompatibles. Y que en dado caso él prefe-

[16] Véase Heidegger. *El ser y el tiempo, op. cit.*, § 15, p. 82. Utilizo en este caso de nuevo la traducción de Gaos, porque conserva el tono peyorativo de la expresión original *nur begafft wird*, empleada por Heidegger. Rivera, en la edición de Trotta, vierte de modo demasiado cauto y neutralizante: "[...] cuanto menos sólo se contemple la cosa-martillo [...]", con lo que elimina el sarcasmo implícito en la expresión.

rirá subordinar el primero al segundo, otorgándole así la prioridad a la comprensión.

Cito un pasaje de *Ser y tiempo* donde queda muy clara esta contraposición:

> Al mostrar cómo toda visión se funda primordialmente en el comprender [...] se le ha quitado a la pura intuición su primacía, la cual corresponde, en un plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está-ahí. Tanto la "intuición" como el "pensar" son derivados ya lejanos del comprender. También la "intuición de esencias" de la fenomenología se funda en el comprender existencial.

La utilización de una terminología cara a Husserl para refutar la supuesta originalidad de la visión fenomenológica, vuelve bastante vitriólico este pasaje. Y, sin embargo, ahí mismo, como retrocediendo ante tan categóricas afirmaciones, Heidegger agrega una sintomática reserva de carácter ontológico que deja en suspenso, por un lapso indeterminado, *ad calendas graecas* podría decirse, la citada descalificación. Señala Heidegger:

> No es posible pronunciarse acerca de este modo de ver [sobre el que de cualquier modo ya se pronunció, agregaría yo] antes de haber obtenido los conceptos explícitos de ser y de estructura de ser, única forma posible de que pueda haber fenómenos en sentido fenomenológico.[17]

[17] Heidegger. *Ser y tiempo, op. cit.*, § 31, p. 171. Me parece al menos discutible la manera en que Heidegger asimila sin más la intuición fenomeno-

Esta reserva ontológica, si somos precisos, no hace sino *diferir* en términos derrideanos la esperada resolución. Al quedar inconclusa la obra fundamental, al abortar el proyecto que nos entregaría el prometido concepto de ser y de estructura de ser, que Heidegger pretendía fundar en una temporariedad originaria del Dasein, el concepto concomitante de fenómeno queda sujeto también a una posposición infinita. En consecuencia, las críticas a la intuición fenomenológica —de los *fenómenos,* agrego con toda intención— deberían de igual modo quedar *en reserva.*[18]

En los pasajes introductorios de la obra, Heidegger parece sugerir una suerte de "compromiso" metodológico. El famoso § 7 contiene aseveraciones como la siguiente: "La fenomenología del Dasein es *hermenéutica,* en la significación originaria de la palabra, significación que designa el quehacer de la interpretación". Otro pasaje conexo:

> De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método

---

lógica con una visión positivista de las cosas, que se correspondería "en un plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está-ahí". La intuición, de tal forma, ya no capta esencias, sino simples objetos, lo que está ahí, lo que está a la vista.

[18] Sintomática del carácter inacabado del tratado, que permanece no sólo como un *work in progress,* sino como un *work in progress* que *se sabe* tal, es la indicación que se encuentra en el apartado C del § 7, titulado precisamente "El concepto *preliminar* de la fenomenología". La fatal inconclusión del libro tendría que subrayar el carácter estrictamente "provisional" de muchos de sus planteamientos, cosa que no ha sido tomada en cuenta a menudo por los comentaristas de la obra.

> es el de la *interpretación*. El λογοσ de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del ερμηνευεν [...].

Otro pasaje más indica una subordinación "amable" de lo que sería una "ontología fenomenológica" a la hermenéutica del Dasein:

> La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico [...].[19]

Esta "convivencia pacífica" de fenomenología y hermenéutica, sin embargo, adquirirá en los pasajes posteriores de la obra, citados arriba, el carácter de una contraposición. La fenomenología, a la que el propio Heidegger define como la posibilidad de "hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo",[20] no puede conciliarse con una hermenéutica totalizante que insiste en imponer una comprensión previa a la aparición de todo fenómeno, de manera tal que éste no puede resplandecer en y desde sí mismo, sino bajo la modalidad de lo ya comprendido. La estructura hermenéutica del comprender *"algo* en cuanto *algo"*, me parece evidente, tendría

[19] Heidegger, *op. cit.*, § 7, pp. 60-61. Énfasis de Heidegger. Aquí Heidegger no hace sino reiterar que toda fenomenología ha de fundarse en lo que él llama un *comprender existencial*.

[20] *Ibid.*, § 7, p. 57. "Éste es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología", agrega ahí mismo Heidegger.

que impedir que se anuncie el fenómeno en su desnudez.

Este conflicto, particularmente agudo en el terreno del arte, parece resolverse en favor de la fenomenología, aunque no sin dejar una serie de rastros alegóricos en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte.* Cuando Heidegger define el arte como "ese ponerse a la obra de la verdad", cuando identifica la obra artística con "el desocultamiento de lo ente", cuando de manera muy explícita sostiene, como se citó antes: "El arte no se entiende ni como ámbito de realización de la cultura ni como una manifestación del espíritu: tiene su lugar en el *Ereignis,* lo primero a partir de lo cual se determina el 'sentido del ser'", no sólo incorpora al arte a su batalla en favor de la ontología, sino que lo convierte en un "claro" donde acontece la verdad. Lo reinstala, si puedo decirlo de otro modo, en su originaria condición fenomenológica.

La obra de arte le ofrece a la verdad la posibilidad de instalarse. Aunque a estas alturas Heidegger ha abandonado la terminología husserliana de "fenómeno" y "noesis", me parece evidente que permanece fiel a su sentido, de modo tal que estos términos siguen vibrando en su descripción sin necesidad de ser mencionados. De modo análogo, la consigna fenomenológica que pide "hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra", que aparecía ya desde la *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,*[21] se deja entrever

[21] *Ibid.*, p. 95.

en la solicitud de "dejar reposar la cosa en sí misma", y en las diversas menciones al "reposo de la obra". "Sólo podemos llegar a saber qué es lo que obra en la obra —abunda Heidegger— a partir de este reposo de la obra".[22]

La procedencia fenomenológica de estas expresiones aparece todavía más clara en los pasajes iniciales del ensayo, aquellos que se ocupan del ser-cosa de la cosa. Para el conocimiento de la cosa en tanto cosa, indica Heidegger, "sólo se precisa dejar reposar a la cosa en sí misma, por ejemplo su ser-cosa, pero sin incurrir en la anticipación [...]". A lo que agrega, con evidente ánimo propedéutico: "Debemos volvernos hacia lo ente, pensar en él mismo a partir de su propio ser, pero al mismo tiempo y gracias a eso, dejarlo reposar en su esencia".[23]

En lo esencial, me parece que Heidegger está diciendo lo mismo que ya había dicho Hegel en la "Introducción" de la *Fenomenología del espíritu*, y que, sin que por esto podamos calificarlo de hegeliano, presupone Husserl:

> [...] no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como

[22] Heidegger. *Caminos de bosque, op. cit.*, p. 41.

[23] *Ibid.*, p. 24. Cuando aconseja no incurrir en la "anticipación", lo que el filósofo descarta es el ámbito del *Vorhabe* constitutivo como se sabe de toda aproximación hermenéutica.

> lograremos considerar la cosa tal y como es *en y para sí misma*.[24]

Tanto reposo de la cosa, o de la obra, está pidiendo a gritos una *Gestalt* conflictiva, tormentosa, que equilibre tales momentos de inmovilidad. Describiré enseguida el lado "oscuro" o "tormentoso" de la cuestión, no sin antes subrayar lo que serían dos tremendos logros de la inmovilidad de la obra. Gracias al reposo de la obra, al claro del ser que en ella se establece, se abre lo abierto del *mundo*, a la vez que se mantiene lo acogedor de la *tierra*. No necesito decir que en esta sístole y diástole, que en este abrir y cerrarse de *mundo* y *tierra*, ambos términos se benefician de un sentido alegórico, lo que nos precipita en el ámbito de una hermenéutica de las fuerzas elementales. De aquí que afirme Heidegger: "La obra, en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo". Lo que no le impide indicar, refiriendo el otro polo de su *Gestalt* estremecedora: "*La obra permite a la tierra ser tierra*".[25]

[24] Hegel. *Fenomenología del espíritu, op. cit.*, pp. 57-58. Énfasis de Hegel.

[25] Heidegger. *Caminos de bosque, op. cit.*, pp. 37 y 38. Cursivas en el original. Heidegger precisa muy bien el sentido alegórico de los términos cuando define: "El mundo es la abierta apertura de las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es la aparición, no obligada, de lo que siempre se cierra a sí mismo y por lo tanto acoge dentro de sí" (p. 40). Las resonancias belicistas de este y otros pasajes se explican por el contexto del que surge, y en el que trata de intervenir, el ensayo sobre el origen de la obra. Las referencias finales a una tarea que tendrían que cumplir *los alemanes* en relación con unos versos de Hölderlin, no me dejan mentir.

La obra, así, se convierte en un nudo. Es un momento de reposo que no puede disimular el más terrible de los combates, y que incluso lleva la huella de ellos. Heidegger plantea que hay un combate originario entre el mundo y la tierra. Uno pugna por abrirse, quizá; la otra, por cerrarse. No se trata de un pleito o de una riña. Se trata de un combate esencial, un combate ontológico que involucra a las fuerzas elementales del cosmos, y que tiene que ver con la autoafirmación de la esencia (*Selbstbehauptung*):

> Confundimos con demasiada ligereza la esencia del combate asimilándolo a la discordia y la riña y por lo tanto entendiéndolo únicamente como trastorno y destrucción. Sin embargo, en el combate esencial, los elementos en lucha se elevan mutuamente en la autoafirmación de su esencia. La autoafirmación de la esencia no consiste nunca en afirmarse en un estado casual, sino en abandonarse en el oculto estado originario de la procedencia del propio ser. En el combate, cada uno lleva al otro por encima de sí mismo.[26]

¿Y qué tiene que ver con este combate esencial la obra de arte? No habría que irse con la finta de una "inocencia" fenomenológica. El momento de la pura contemplación convive en la obra de arte sin solución de continuidad con el mayor de los activismos, un activismo que podría denominarse trascendental. "Desde el

[26] *Ibid.*, p. 41.

momento en que la obra levanta un mundo y trae aquí la tierra, se convierte en la instigadora de ese combate". Son palabras de Heidegger. "El ser-obra de la obra consiste en la disputa del combate entre el mundo y la tierra". La inmovilidad de la obra se llena de movimiento, y gracias a esto igual la obra experimenta una sublimación:

> La disputa del combate consiste en agrupar la movilidad de la obra, que se supera constantemente a sí misma. Por eso, es en la intimidad del combate donde tiene su esencia el reposo de la obra que reposa en sí misma.[27]

El claro del ser, la apertura de la verdad operada en la obra, no consiste en el fondo sino en una *coincidentia oppositorum* que nos coloca en los umbrales de la hermenéutica. La guerra invisible y titánica entre mundo y tierra, que apenas si se presiente en el reposo de la obra, le otorga a ésta un lugar especial en la meditación heideggeriana. Y la convierte en algo en lo que se está jugando el destino histórico de un pueblo. Gracias a la *coincidentia oppositorum* la obra de arte anuda en un mismo lazo el origen y la destinación. Mira con la misma intensidad hacia lo primordial, hacia las fuerzas cósmicas que provienen del ser, y hacia un futuro innombrado e innominable que todavía no existe. En alemán la palabra *Ursprung*, que se traduce como "origen", significa

[27] *Idem.*

también "salto primordial". Esto le da ocasión a Heidegger para elaborar un ingenioso juego de palabras:

> El arte hace surgir la verdad. El arte *salta hacia delante* y hace surgir la verdad de lo ente en la obra como cuidado fundador. La palabra origen significa hacer surgir algo por medio de un salto, llevar al ser a partir de la procedencia de la esencia por medio de un salto fundador.[28]

Si el arte es como dice Heidegger *lo que salta hacia delante,* entonces *Der Ursprung des Kunstwerkes,* el origen de la obra de arte, también puede ser traducido como "el salto primordial de lo que salta hacia delante". O bien, en una versión más libre, como "el doble salto hacia atrás y hacia delante". En un acto simultáneo que sólo a ella le pertenece, y que sólo ella puede propiciar, la obra salta *a la vez* hacia el pasado remoto y hacia el porvenir, anuda *de modo simultáneo* el origen y la destinación, el ser de la fuente con la fuente del ser, con lo que puede cerrarse así un círculo metafísico largamente acariciado por Heidegger, y que lo obliga a declarar ahí mismo: "El inicio ya contiene de modo oculto el final".[29] Lo más extraordinario del asunto es que esta declaración metafísica ya la había acuñado Hegel en el "Prólogo" de su *Fenomenología,* cuando defendía la noción aristotélica de fin en los siguientes términos: "El resultado es lo mismo

[28] *Ibid.*, p. 67. Cursivas mías.
[29] *Ibid.*, p. 66.

que el comienzo simplemente porque el *comienzo* es *fin* [...]".[30] Tal declaración no es un "garbanzo de a libra" en la filosofía hegeliana, sino la consecuencia obligada de su sistema espiritual. Por eso en el capítulo del saber absoluto, aquel que corona la obra, encontramos de nuevo una formulación parecida: "Este movimiento es el ciclo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final".[31] En otra sección de este mismo libro, Hegel reitera:

> El espíritu es la *sustancia* y la esencia universal, igual a sí misma ya permanente —el inconmovible e irreductible *fundamento* y *punto de partida* del obrar de todos —y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconciencia.[32]

Esta aproximación al ensayo sobre *El origen de la obra de arte* muestra que ya es tiempo de que se consideren los múltiples débitos de Heidegger a la filosofía de Hegel, cuyas nociones utiliza la mayoría de las veces de modo subrepticio, sin indicar sus fuentes, antes bien disfrazándolas bajo el manto de una presunta oposición polémica entre sus respectivos sistemas de pensamiento.

[30] Hegel. *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 17.

[31] La traducción de Roces adultera aquí de manera notable el sentido, acaso debido a una errata o a un descuido de los correctores. No es el "cielo" que retorna a sí, como se lee en la versión del FCE, sino el círculo o ciclo ("Sie ist der in sich zurückgehende *Kreis*", según el texto alemán). Véase Hegel. *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 469.

[32] *Ibid.*, p. 259.

Quisiera terminar con una observación marginal. Dado que expresiones como "hermenéutica", como "hermenéutica del Dasein", o como "fenomenología", tan centrales en el Heidegger de *Ser y tiempo* han sido borradas o desterradas de *El origen de la obra de arte,* y en general del Heidegger de la segunda época, me pregunto si el enorme papel que se concede de aquí en adelante a la palabra *aletheia,* no es acaso sino el dispositivo por medio del cual, atribuyendo al término un sentido griego que los mismos griegos paradójicamente desconocerían, como reconoce Heidegger, permitiría borrar los rastros fenoménicos que vinculaban de modo necesario el camino del autor de *Ser y tiempo* con el de su antiguo maestro Edmund Husserl. La *aletheia* sería así, entre otras cosas, y más allá de un concepto de por sí brillante, un dispositivo de la diferición. Nos propone un "atajo" hacia Grecia de dos mil años de longitud en el mismo momento en que se borran deliberadamente del mapa los vestigios visibles de la enseñanza husserliana.

Acontecimiento apropiador. Acaecer radical en la apertura del "ser ahí", sólo posible en la medida en que éste es interpelado por el ser y por el desocultamiento del ser a que está históricamente destinado.

Aletheia. Develación o desocultamiento del ser. Es la noción originaria de verdad que la moderna fenomenología puede remontar a la época de los griegos. Frente a la noción usual de verdad como correspondencia entre sujeto y predicado, que ubica este aparecer en el plano del enunciado, la ontología heideggeriana ubica la verdad en una instancia anterior y por lo tanto más originaria. El famoso parágrafo 44 de *Ser y tiempo* coimplica la develación del ser con el "estado de abierto" del "ser ahí".

Angustia. Temple anímico que abre original y directamente el mundo como mundo para el "ser ahí." El "ante qué" de la angustia no es algo en particular, un esto ni un aquello determinados, sino el estar en el mundo en cuanto tal. Aquello ante lo que la angustia se angustia, en tanto modo del encontrarse, es el "ser en el mundo".

Caída. Estructura situacional del "ser ahí" como ser "arrojado" ("estado de yecto", en la traducción de Gaos). Evoca el hundirse (e incluso el derrumbarse) del "ser ahí" en el "se" de la publicidad y de la comprensibilidad de término medio.

Cuidado. También traducido como "cura" por José Gaos. Corresponde al término alemán *Sorge*. Alude a la

carga irrenunciable que está obligado a asumir el Dasein, que es la de "curarse" (en el sentido de ocuparse y preocuparse) de cada momento de su propia existencia. La noción proviene probablemente de Agustín, quien sostenía: "Soy una carga para mí": *Oneri mihi sum*. En sentido ontológico-existenciario el cuidado presupone la estructura de la anticipación.

Comprensión existencial. Captación inmediata y originaria del mundo como totalidad respeccional de sentido. Es anterior a la intuición y a la comprensión teórica o pensante, que resultan derivativos del comprender existencial.

Dasein. Palabra clave en la terminología del autor. En alemán significa corrientemente "existencia". Heidegger hace aflorar los componentes semánticos del término, le otorga en consecuencia otro significado y lo convierte en el eje de su ontología fundamental. Juan David García Bacca lo traduce como "realidad-de-verdad", José Gaos como "ser ahí". Algunos traductores españoles lo vierten como "exsistencia". Algunos más, como Jorge Eduardo Rivera, consideran que el término contiene en sí mismo su propio concepto y optan por no traducirlo.

Diferencia ontológica. Es aquello que nos obliga a distinguir entre lo óntico y lo ontológico, esto es, entre lo que concierne al ente y lo que concierne al ser.

Encontrarse. Remite en el terreno óntico al temple o estado de ánimo entendido como la forma original del

"ser ahí" en que éste es "abierto" de modo afectivo para sí mismo antes de todo conocer y todo querer.

Fenomenología. En un sentido formal, significa permitir ver lo que se muestra, tal y como se muestra por sí mismo y desde sí mismo, sin agregar nada de nuestra parte. En un sentido material, es el fundamento de la ontología, en la medida misma en que se entiende que fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser. En último término, en efecto, fenómeno remite a estructura del ser.

Lenguaje. Es la articulación significativa de la comprensibilidad. Para el Heidegger de la "vuelta", el lenguaje es la casa del ser. Esto quiere decir que el habla sólo se da en el Dasein cuando destinal y convenientemente corresponde al lenguaje, lo cual conlleva como algo previo entender que a la apertura de éste le pertenece el despejamiento del ser.

Mundo. Es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano.

Nihilismo. Caída generalizada de la constelación del valor que presupone de manera abierta o subrepticia el "olvido" del ser.

Ontología. Disciplina filosófica que investiga el ser y el sentido del ser.

Ontología fundamental. Propuesta heideggeriana que establece que para investigar qué es ser y sentido de ser se hace necesario, primero, reparar en el ser que puede preguntar por el ser. Este ser que se pregunta por el ser, y al que además, le va su ser en el ser, es el Dasein o "ser ahí".

Resolución. Es un modo eminente de la aperturidad del Dasein. En la resolución le va al Dasein su más propio "poder ser", el cual, en su condición de arrojado, sólo puede proyectarse hacia determinadas posibilidades fácticas.

Ser-en-el-mundo. Categoría básica del monismo heideggeriano que evita los escollos de la metafísica dominante de la subjetividad, con sus dualismos correspondientes. En tanto que la distinción entre sujeto y objeto es producto del pensar metafísico, el Dasein o "ser ahí" es de entrada y sin aplazamientos *uno* con el mundo al que ha sido arrojado. Por ello el uso enfático de los guiones: el *a priori* del "ser ahí" es ser-en-el-mundo.

Ser-para-la-muerte. Rasgo definitivo de la finitud del "ser ahí". La muerte es definida como la posibilidad de la imposibilidad. Afecta al "ser en cada caso mío" y a la existencia.

Vocación. Es un modo del habla no necesariamente articulada en sonidos que consiste en una invocación del "ser ahí" a su "poder ser sí mismo" más peculiar. Por la vocación es alcanzado aquel que quiere que lo hagan retroceder en busca de sí mismo.

Obras citadas de Martin Heidegger

Aportes a la filosofía. Acerca del evento. Traducción de Dina V. Picotti. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2003

Arte y poesía. Traducción de Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. Breviarios, 229.

El origen de la obra de arte. En *Caminos de bosque*.

Caminos de bosque. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

Identidad y diferencia. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990.

Introducción a la filosofía. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Fronesis-Cátedra, 2001.

La fenomenología del espíritu de Hegel. Traducción y notas de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Los problemas fundamentales de la fenomenología. Traducción y prólogo de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Nietzsche. 2 vol. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Parmenides. Translation by André Schuwer and Richard Rojcewics. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Phenomenological Interpretation of Kant's "Critique of Pure Reason". Translation by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
¿Qué es metafísica? y otros ensayos. Traducción de Xavier Zubiri. Buenos Aires: Editorial Siglo Veinte, 1974.
Schelling y la libertad humana. Traducción de Alberto Rosales. Caracas: Monte Ávila Editores, 1985.
Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
Ser y tiempo. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
Tiempo y ser. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Editorial Tecnos, 2001.

Otras obras de Heidegger accesibles en español

Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
Conceptos fundamentales. Traducción de Manuel E. Vázquez García. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
Conferencias y artículos. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
De camino al habla. Traducción de Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.
Desde la experiencia del pensar. Edición bilingüe de Félix Duque. Madrid: Abada Editores, 2005.

Estudios sobre mística medieval. Traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Ediciones Siruela, 1997 (hay también una edición del Fondo de Cultura Económica).

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [*Informe Natorp*]. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Introducción a la metafísica. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa Editorial, 1993.

Hitos. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Kant y el problema de la metafísica. Traducción de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934/Entrevista de Der Spiegel. Traducción de Ramón Rodríguez. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

La pobreza. Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe. Traducción de Irene Ago. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.

La proposición del fundamento. Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

Lógica. La pregunta por la verdad. Traducción de J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

¿Qué es la filosofía? Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004.

¿Qué significa pensar? Traducción de Raúl Gabás. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

Colecciones de artículos y entrevistas

Cahier de L'Herne. *Martin Heidegger*. París: Editions L'Herne, 1983.

Bibliografía suplementaria

Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa/La jerga de la autenticidad*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.

Allemann, Beda. *Hölderlin y Heidegger*. Traducción de Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Los Libros del Mirasol, 1965.

Constante, Alberto. *Martin Heidegger. En el camino del pensar*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2004.

Derrida, Jacques. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Traducción de Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos, 1989.

———. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

Duque, Félix. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2002.

Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.

Guerra, Ricardo. *Filosofía y fin de siglo*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 1996.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Traducción de Irene Borges-Duarte, Madrid: Editorial Trotta, 1997.

Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's "Being & Time"*. Berkeley: University of California Press, 1995.

Leyte, Arturo. *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Másmela, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Pöggeler, Otto. *Filosofía y política en Martin Heidegger*. Traducción de Juan de la Colina. México: Ediciones Coyoacán, 1999.

Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós, 1993.

Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 1997.

Scott, Charles E. *et al. Companion to Heidegger's "Contibutions to Philosophy"*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

Segura Peraita, Carmen. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al "Informe Natorp" de Martin Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*. Traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

Steiner, George. *Heidegger*. Traducción de Jorge Aguilar Mora. Breviarios, 347. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Traducción de Alfredo Báez. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

VV. AA. *Heidegger: La voz de los tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

Wolin, Richard. *Los hijos de Heidegger*. Traducción de María Cóndor. Madrid: Cátedra, 2003.

Xolocotzi Yánez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004.

Direcciones electrónicas

<www.philosophia.cl/biblioteca/heidegger.htm>.

<www.heideggeriana.com.ar>.

<www.webcom.com/~paf/ereignis.html>.

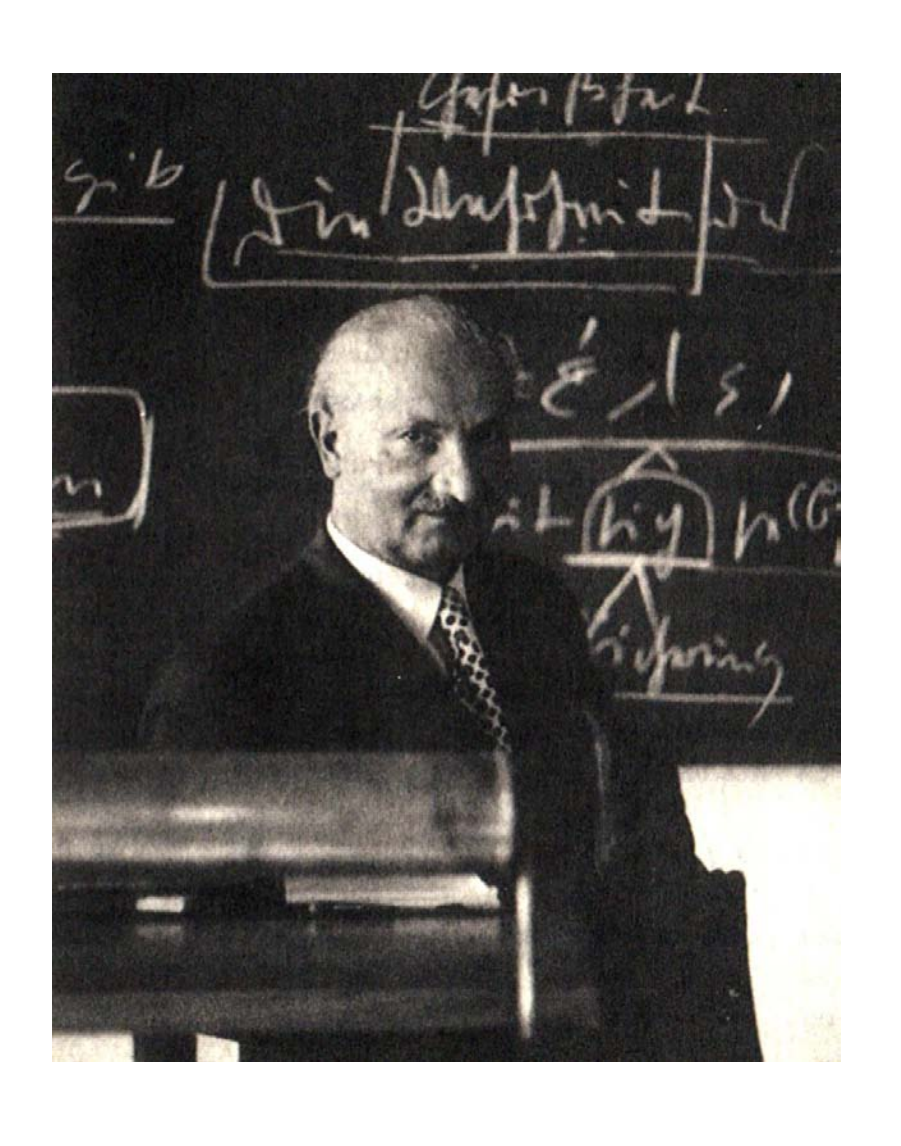
Material hemerográfico

Les Collections du Magazine Littéraire. Martin Heidegger. Les chemins d'une pensée. Hors-série, núm. 9. París, marzo-abril de 2006, con artículos de Guy Basset, Jean Beaufret, Dominique Janicaud, Jean-Luc Marion, Peter Sloterdijk, Franco Volpi, Frédéric de Towarnicki y otros.

Tamayo, Luis. "El colapso de Heidegger 1945-1946". En *Me cayó el veinte*. México: Revista de *L'Ecole lacanianne de psychanalyse*, 2001.

Xolocotzi Yáñez, Ángel. "El ser y el tiempo de Heidegger". En *La Jornada Semanal*. México: núm. 638, 27 de mayo de 2007.

ÍNDICE



Índice de ilustraciones

Ilustraciones tomadas de la revista *Les Collections du Magazine Littéraire, Martin Heidegger. Les chemins d'une pensée,* hors-série, núm. 9, París, marzo-abril de 2006.

Fotografía de portada: Heidegger en 1920 (colección François Fédier) (fragmento).

Pág. 8: Heidegger en 1966 en su estudio en Friburgo (fotografía de Digne Meller Marcovicz para el semanario alemán *Der Spiegel*).

Pág. 12: Heidegger en 1913, después del doctorado.

Pág. 114: En 1967, sobre la mesa de trabajo de Martin Heidegger en Friburgo, el manuscrito de *Ser y tiempo* (fotografía de Frédéric Towarnicki).

Pág. 152: Heidegger en un coloquio en 1959.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:4080

Breve introducción al pensamiento de Heidegger
es una publicación de la
DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES Y PROMOCIÓN EDITORIAL
DE LA COORDINACIÓN GENERAL DE DIFUSIÓN
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

se terminó de imprimir en agosto de 2007
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.
Malintzin 199, Col. del Carmen, Del. Coyoacán
México 04100, D.F.

en su composición se utilizó la familia tipográfica Palatino

la edición consta de 1 000 ejemplares y estuvo al cuidado
de Casa Juan Pablos.

Al cumplirse ochenta años de la aparición de *Ser y tiempo,* Martin Heidegger se impone como uno de los pensadores más importantes y comentados del siglo XX. Más allá de una provocadora tesis en el sentido de que la pregunta por el ser habría caído en el olvido, su aportación filosófica pareciera reducirse en lo esencial a una insistente inquisición acerca del ser y el sentido del ser. Lo novedoso e inquietante en su pensamiento es que, más allá de una rigurosa consideración académica, cada vez que nos conmina a que nos ocupemos del problema del ser, también nos obliga a preguntarnos por el ser que somos nosotros.







Evodio Escalante HEIDEGGER